

Istituto Italiano
per gli Studi Filosofici

Università degli Studi di Milano
Dipartimento di Filosofia

MARX E I SUOI CRITICI

a cura di

GIAN MARIO CAZZANIGA DOMENICO LOSURDO LIVIO SICHIROLLO

DEDALUS - Acervo - FFLCH



20900118465

SBD-FFLCH-USP



358680

QuattroVenti

I saggi raccolti in questo volume costituiscono gli atti del convegno internazionale *Marx e i suoi critici*, svoltosi a Cannobio (Lago Maggiore) il 27-29 settembre 1985 sotto gli auspici del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Milano e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Il Comune di Cannobio, che ha gentilmente collaborato all'organizzazione, ha indetto anche una tavola rotonda pubblica sui temi del convegno. Infine, per la pubblicazione di questi atti si è attinto in parte ai fondi per la ricerca scientifica del Ministero della pubblica istruzione.

Un confronto su Marx fra studiosi che operano in situazioni nazionali diverse può risultare interessante in una fase culturale in cui la fortuna di questo pensatore appare, almeno nei paesi latini, assai debole. Ma questa scarsa fortuna non risulta collegata, come invece accade in passato, alla sua elaborazione teorica ed al movimento politico e culturale che ne è derivato, quanto piuttosto agli stessi fondamenti della grande tradizione borghese europea: il progresso come padronanza tecnologica dell'ambiente naturale e la rivoluzione politica come progetto di una comunità umana consapevole dei propri bisogni e delle forme di regolazione della vita sociale. Mentre in passato Marx è stato considerato marginale o addirittura estraneo alla tradizione dell'occidente moderno, oggi viene ricondotto più correttamente al filone borghese rivoluzionario propugnatore del dominio della ragione in quanto processo di liberazione dall'ignoranza e dalla paura, ma proprio per combattere questa tradizione nel suo complesso.

Queste critiche del mondo storico, della razionalità e dei progetti di emancipazione non sono tuttavia prodotti originali del nostro tempo, riprendono anzi filoni romantici ed antiilluministici ben presenti nel secolo scorso, già terreno di confronto nella stessa formazione del pensiero di Marx. Rileggere Marx nel suo tempo non costituisce dunque soltanto una corretta operazione filologica ma significa anche confrontarsi seriamente con quei filoni culturali da cui derivano i suoi critici odierni.

i curatori

CONTRADDIZIONE OGGETTIVA E ANALISI DELLA SOCIETÀ DA KANT A MARX

di Domenico Losurdo

La categoria di contraddizione oggettiva, centrale nell'analisi marxiana della società e della storia, è insostenibile sul piano scientifico? La tesi, che risale a Kelsen e Popper, nella levigata sistematizzazione conferitale poi da Colletti, si articola in tre proposizioni fondamentali: 1) «Parlare di "contraddizioni nella realtà" è un non senso. La contraddizione, infatti, è solo logica o del pensiero»; 2) questo «non senso» risale a Hegel che confonde contrarietà reale e contraddizione logica per il fatto che, dissolvendo idealisticamente l'oggettività materiale della realtà, riduce l'essere a pensiero; 3) mutuando da Hegel la categoria di contraddizione oggettiva, reale, la teoria di Marx, nonostante le sue pretese materialistiche, si rivela viziata idealisticamente da cima a fondo; per di più essa è agli antipodi del discorso scientifico che non può prescindere dal principio aristotelico di non contraddizione, sbrigativamente liquidato, secondo Colletti, sia da Hegel che da Marx¹.

Ci si può intanto chiedere se è in grado di resistere all'indagine storica l'affermazione secondo cui è inestricabilmente idealistica la genesi della categoria di contraddizione oggettiva. In realtà, come è stato giustamente osservato, di contraddizione in senso non logico si parla già in un saggio di Voltaire del 1742 che porta per l'appunto il titolo di *Contradictions*. Il saggio è tradotto da Lessing col titolo *Über die Widersprüche in dieser Welt*. Vent'anni dopo, Rousseau parla di «tutte le contraddizioni del sistema sociale», nella lettera a Malesherbes del 12 gennaio 1762, anch'essa tradotta in tedesco, già nel 1782, con una traduzione che serve a testimoniare la diffusione nella cultura tedesca del termine *Widerspruch*, inteso come contraddizione oggettiva, ben prima di Hegel². Ma in realtà non si tratta di due fatti isolati. Alla metà del '700 sono le «leggi» (*lois*), sono i «costumi» (*moeurs*), sono le istituzioni e la realtà politica a rivelarsi «*contradictaires*» in quanto attraversate da «contraddizioni» (*contradictions*) o da «contrarietàs»³. Non sfugge nep-

¹ *Tramonto dell'ideologia*. Roma-Bari 1980, pp. 89-161.

² M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, Meisenheim 1981, pp. 23-4. Per Rousseau si veda *Lettre à Malesherbes*, in *Oeuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris 1959, vol. I, p. 1135.

³ Voltaire a Caterina II (lettera del 20/VII/1770), in *Voltaire's Correspondence*, a cura di Th. Besterman, Genève 1962, vol. LXXVI, p. 48. Diderot nell'*Histoire*

pure la novità della categoria che vien fatta intervenire; si direbbe si avverta il bisogno di giustificare l'uso: «È una contraddizione (*contradiction*), è vero; ma quasi tutti i popoli si sono governati per mezzo di contraddizioni» (*contradictions*)⁴.

Soprattutto, la categoria di contraddizione, sempre in riferimento alla realtà, acquista un rilievo tutto particolare in Rousseau che denuncia una «contraddizione manifesta» (*contradiction manifeste*) che fa continuamente «vacillare» «la posizione del genere umano», e cioè la contraddizione per cui, mentre all'interno di ogni singola comunità politica risulta superato lo stato di natura, queste comunità politiche a loro volta, per quanto riguarda i rapporti reciproci, sono ferme allo stato di natura, sicché l'uomo è costretto a vivere «a un tempo nello stato sociale e nello stato di natura»⁵. Il *contratto sociale* parla di «interessi imbrogliati, contraddittori» (*intérêts embrouillés, contradictoires*)⁶, che significativamente cominciano a manifestarsi allorché la società volge le spalle alla primitiva semplicità contadina. Vedremo in seguito che pressapoco nello stesso periodo di tempo, o comunque a distanza di pochi decenni, in Francia, in Germania, in Italia si farà ricorso alla categoria di contraddizione oggettiva per spiegare lo scoppio della rivoluzione francese, a dimostrazione del fatto che la nuova categoria rispondeva ad un bisogno largamente sentito e non è quindi il risultato dell'elaborazione solitaria e fantastica di un filosofo isolato rinchiuso nella torre d'avorio delle sue speculazioni. Possiamo fissare un primo punto fermo: la categoria di contraddizione oggettiva comincia a emergere man mano che si avverte la necessità di analizzare criticamente l'*ancien régime*, alla vigilia del suo tramonto, o del suo abbattimento, e man mano che si sviluppano i conflitti propri della società borghese.

È in questo quadro che può e deve essere inserito Kant, a cominciare dal saggio sull'introduzione delle grandezze negative in filosofia. Il saggio che, per la sua netta distinzione tra opposizione reale da una parte e contraddizione logica dall'altra, si ama ora contrapporre alla tradizione hegeliano-marxista, ha in realtà un significato storico completamente diverso. Esso è tutto attraversato dalla polemica contro l'eccessiva dilatazione del principio aristotelico di non-contraddizione, è tutto attraversato dallo sforzo di elaborare categorie e strumenti concettuali nuovi capaci di garantire una conoscenza più adeguata della realtà sia naturale sia politico-sociale. L'introduzione della categoria di opposizione reale è e viene sentita come una radicale novità rispetto alla logica formale allora

dominante. Kant afferma esplicitamente che, a somiglianza della «repugnanza logica», «anche la repugnanza reale si fonda sulla relazione reciproca di due predicati di una medesima cosa», anche se, ovviamente, «questa relazione è di specie del tutto diversa». In altre parole, dell'opposizione reale si dà più volte una definizione simile a quella di contraddizione: «Se si danno +8 di capitale e -8 di debiti, non c'è contraddizione nell'attribuirli alla medesima persona». Anzi, la *Grundregel* dell'opposizione reale è che «le determinazioni tra loro contrastanti debbono trovarsi nel medesimo soggetto». Ovviamente, le due determinazioni contrastanti non si trovano nel medesimo soggetto sotto il medesimo riguardo; e in questo senso non viene violato il principio aristotelico di non-contraddizione; ma lo sforzo di Kant è appunto di dimostrare che ci sono opposizioni reali che non sono logicamente contraddittorie e impensabili, di confutare l'eccessiva estensione del principio di non-contraddizione.

Ciò è ulteriormente confermato da un eloquente brano di un saggio che porta la stessa data di quello sulle grandezze negative: «Si dice: realtà e realtà non si contraddicono (*widersprechen*) mai l'una con l'altra, giacché entrambe sono vere affermazioni; perciò esse neppure si oppongono (*widerstreiten*) l'una all'altra in un soggetto. Ora, sebbene io qui ammetta che non vi sia contraddizione logica (*logischer Widerstreit*), pure non è tolta con ciò la repugnanza reale (*Realrepugnantz*) (...) La forza di movimento di un corpo in una direzione e la tendenza con egual grado nella direzione opposta non sono in contraddizione (*Widerspruch*). Esse sono anche realmente possibili nello stesso tempo, nello stesso corpo...»⁷. Chiaramente, il bersaglio polemico è qui costituito da coloro che, per una fedeltà falsa e scolastica al principio di non-contraddizione, non comprendono che il discorso scientifico dev'essere in grado di cogliere e concettualizzare le opposizioni che sono tutt'altro che assenti nella realtà; il bersaglio polemico è costituito — chiarisce inequivocabilmente la *Critica della ragion pura* — dai leibniziano-wolffiani che non conoscono alcun'altra «opposizione» «all'infuori della contraddizione» logica auto-annullantesi, che ritengono «che tutte le realtà siano in accordo tra loro per questo, che tra i loro concetti non c'è contraddizione» (*Widerstreit*)⁸. Come risulta evidente — e la cosa ha un'importanza non solo storica ma teorica — Kant ce l'ha non con coloro che, teorizzando l'esistenza di contraddizioni oggettive, violerebbero il principio aristotelico di non-contraddizione; ce l'ha al contrario con coloro che, assolutizzando il principio di non-contraddizione, si precludono la possibilità di

philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes, di G. Th. Raynal, cit. da F. Venturi, *Settecento riformatore*, vol. IV, 1, Torino 1984, p. 379. B. de Saint-Pierre, *Extrait du projet de paix perpétuelle*, in J. J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, p. 568 (il termine qui usato è di contrariété).

⁴ Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, XIII.

⁵ *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, p. 610 (tr.

it. in *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Bari 1971, vol. II, p. 370).

⁶ IV, 1.

⁷ *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in *Vorkritische Schriften bis 1768*, a cura di W. Weischedel, Darmstadt 1983, pp. 786-8 (tr. it. in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, nuova ed. a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, Bari 1953, pp. 266-8).

⁸ *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in *Vorkritische Schriften*, cit., p. 647 (tr. it. cit., p. 127).

⁹ *Gesammelte Schriften*, ed. dell'Accademia delle Scienze, vol. IV, p. 222 e p. 227 (tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Bari 1959, p. 276 e p. 282).

coogliere le «opposizioni», che attraversano la realtà; la distinzione tra opposizione reale da una parte e contraddizione logica dall'altra mira ad espungere dal mondo oggettivo non tanto la contraddizione, quanto l'identità e l'armonia; la netta distinzione tra sfera logica e sfera ontologica mira a rendere possibile una comprensione logicamente non contraddittoria delle tensioni, dei conflitti, delle opposizioni, dei «contrast», delle «repugnanze» oggettivamente esistenti.

La categoria di opposizione reale e di grandezza negativa, già elaborata dalla scienza fisico-matematica, dev'essere introdotta anche nella filosofia, per consentire un'adeguata comprensione della realtà sociale moderna e dei conflitti che in essa emergono. C'è un punto decisivo che accomuna Kant a Hegel, che accomuna la teoria dell'opposizione reale a quella della contraddizione oggettiva; e questo decisivo punto di contatto è la persuasione della positività del negativo, è il rifiuto quindi della teoria della negatività come semplice privazione. Rivendicando la necessità dell'introduzione nella filosofia del concetto di grandezza negativa, Kant rompe per l'appunto con questa teoria, che si rivela inadeguata già per comprendere i fenomeni della vita morale. Il dispiacere (*Unlust*) non è la semplice assenza di piacere, è una grandezza negativa, tanto che si potrebbe definire «piacere negativo» (*negative Unlust*). Anche nell'ambito morale, come nell'ambito fisico-matematico, il negativo non è il nulla, non è uguale a zero, è una grandezza negativa, ovvero un'opposizione reale. Sono significativi gli esempi di Kant che rinviano esplicitamente all'incipiente mondo capitalistico: «Un tale ha acquistato una tenuta i cui proventi ammontano a 2.000 talleri all'anno. Esprimeremo il grado di piacere dato da queste entrate, in quanto esso è puro, con la cifra 2.000. Tutto ciò invece che egli dovrà spendere di queste entrate, senza trarne godimento, è causa di dispiacere, per es. le tasse 200 talleri, il salario per gli operai (*Gesinde Lohn*) 100 talleri, le riparazioni 150 talleri l'anno. Se il dispiacere fosse mera negazione (*Verneinung*) = 0, si avrebbe complessivamente il piacere provato per l'acquisto $2.000 + 0 + 0 + 0 = 2.000$, e cioè esso sarebbe altrettanto grande come se egli potesse godersi i proventi senza avere spese. È chiaro invece che egli potrà godersi queste entrate soltanto per quel che rimane dopo aver detratto le spese, e quindi il grado di piacere è $2.000 - 200 - 100 - 150 = 1.550$ »¹⁰.

Anche se Kant li esamina a partire soprattutto da quella che definisce *Seelenlehre*, a partire cioè dai loro riflessi psicologici, cominciano qui a emergere i conflitti della società borghese: il salario operaio, il *Gesinde Lohn*, viene individuato come una grandezza negativa, come un momento di opposizione reale rispetto ai proventi, all'*Ertrag*, del proprietario della terra; tra proprietario e salariato viene indirettamente istituito un rapporto di *Realrepugnantz*. Ancora più significativo è l'ulteriore esempio cui ricorre Kant: «Il non dare è un male nei riguardi dell'indigente; ma il privarlo, ricattarlo, derubarlo è nei suoi riguardi un male

assai peggiore: togliere è un dare negativo». La polemica è esplicitamente rivolta contro i «molti filosofi» che «trattano quasi sempre i mali come mere negazioni, sebbene, seguendo le nostre spiegazioni, sia chiaro che vi sono mali di assenza (*mala defectus*) e mali di espropriazione (*mala privationis*)»¹¹. Fermiamoci un attimo a riflettere sui radicali mutamenti che sono intervenuti rispetto alla tradizione teologica che interpretava il male morale come semplice assenza di bene. Ora invece è in questione lo *Übel*, e in primo luogo quello *Übel* che è la miseria; ma la miseria se in certi casi è un semplice *malum defectus*, può e deve essere interpretata in altri casi come *malum privationis*, ovvero come *Beraubung*. Nell'ambito di una tradizione che va da Agostino a Leibniz (e al Leibniz soprattutto della scuola woffiana)¹², la teoria del male come semplice assenza era in funzione della teodicea, ma oggettivamente tale teoria, oltre che il buon Dio rischiava di assolvere anche l'ordinamento sociale esistente, nei cui riguardi veniva a cadere qualsiasi possibile capo d'imputazione, essendosi volatilizzato il male stesso ridotto a mera assenza, a mero non-essere. Con Kant, invece, l'introduzione della categoria di grandezza negativa nell'ambito della filosofia, e più propriamente dell'analisi della società, strappa alla miseria l'apparenza di un dato inerte e immutabile; essa è ora il risultato di un *Nehmen*, di un *negatives Geben*, va inserita nell'ambito di un'opposizione reale, di una *Realrepugnantz*. E come prima il rapporto di opposizione reale, di *Realrepugnantz*, veniva istituito tra proprietario e salariato, ora viene istituito tra ricco e povero.

E tuttavia la categoria di grandezza negativa, la cui introduzione in filosofia era apparsa assolutamente indispensabile per procedere ad un'analisi corretta del sociale, in Kant cade in crisi all'atto stesso della sua applicazione. In campo fisico, due forze della medesima intensità applicate ad un medesimo oggetto, ma in modo da agire in direzione opposta, danno per risultato zero. Questo vale per Kant anche in campo sociale, ma con un'importante differenza. In campo fisico, «la quiete (*Ruhe*) o è l'assenza, cioè la negazione del moto in quanto non vi è forza motrice; oppure è una privazione (*Beraubung*), qualora, pur essendovi una forza motrice, la conseguenza, cioè il moto, sia però annullata da una forza opposta»¹³. In campo sociale, partendo dall'esempio del proprietario terriero che vede diminuire il suo piacere a causa di tasse, salario operaio ecc., Kant osserva: «L'assenza sia di piacere, sia di dispiacere, quando deriva dall'assenza di cause adeguate, si chiama *indifferenza* (*indifferenzia*). L'assenza sia di piacere, sia di dispiacere, quando è conseguenza della opposizione reale di cause uguali, si chiama invece *equilibrio* (*aequilibrium*); ambedue sono zero, ma la prima è mera negazione, la seconda

¹¹ *Versuch*..., cit., pp. 784-5 (tr. it. cit., pp. 274-5).

¹² Sul rifiuto di questa tradizione in Hegel (la cui contraddizione è tutta «costruita sul principio della positività del negativo») e sul suo incrinarsi già in Kant, si veda la lucida analisi di S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, Firenze 1978, pp. 7-10.

¹³ *Versuch*..., cit., pp. 790-1 (tr. it. cit., p. 270).

¹⁰ *Versuch*..., cit., pp. 792-3 (tr. it. cit., pp. 272-3).

è privazione (*Beraubung*)¹⁴. Nell'ambito della fisica, lo zero era zero e basta; qui invece, anche se lo zero continua a configurarsi come un'identica grandezza quantitativa, conosce una differenziazione qualitativa, tanto da produrre una divaricazione già a livello terminologico, a seconda che lo zero del piacere sia il risultato di una semplice assenza oppure di un'opposizione reale tra grandezze equivalenti. Ma è soprattutto decisivo l'ulteriore esempio, quello relativo alla povertà. Si è già visto che la povertà può essere *malum defectus* ovvero *malum privationis*: in un caso e nell'altro può essere espressa con lo zero, o con una grandezza vicina allo zero, epperò nel secondo caso si tratta di «un male assai maggiore (*viel größeres*) del primo¹⁵. In campo fisico, lo zero della quiete era identico a se stesso, sia che fosse il risultato di un *defectus* sia di una *privatio* di motus; ma lo zero della miseria è diverso in modo decisivo a seconda che si configuri come *defectus* o come *privatio*; agli occhi di Kant non sfuggiva che una cosa era la miseria avvertita come immota calamità naturale, un'altra era la miseria sentita, o che si configurava nella realtà, come un attivo processo di espropriazione.

In conclusione. La comprensione dinamica della società richiedeva il ricorso alla categoria di grandezze negative e di opposizione reale desunta dall'ambito fisico-matematico, ma questa categoria appena applicata all'ambito sociale rivelava la sua inadeguatezza. Certo è che, a vent'anni di distanza, l'*Idea di una storia universale* (VII Tesi) per designare i conflitti e le tensioni che si manifestano nella società e sul piano internazionale, parla ripetutamente di «antagonismo». C'è un «inevitabile antagonismo» tra gli Stati. È chiaro: antagonismo non è ritraducibile con «opposizione reale» che, come sappiamo, è un rapporto di reciproca repugnanza tra i due termini, e che ha per risultato la quiete. L'antagonismo tra gli Stati produceva scontri, collisioni e guerre, anche se Kant sperava che l'esperienza dolorosa e ripetuta del carico di sofferenza e di distruzioni della guerra avrebbe potuto spianare la via alla pace. Si parla anche, per quanto riguarda la società civile, di «costante antagonismo tra i suoi membri» o di «discordia» (*Zwietracht*) che è il motore stesso del progresso e dello sviluppo, e che dunque si configura come incessante e accresciuto movimento, non certo come quiete. Infine, per designare la società civile, che, pur ricca di antagonismi, costituisce un «ordinamento fondato sulla legge», Kant parla, com'è noto, di «insocietevole socievolezza» (*ungesellige Geselligkeit*): l'ossimoro non è qui una figura retorica, ma una tappa di avvicinamento alla categoria di contraddizioni oggettive.

Questa ricerca faticosa di Kant emerge anche sul piano linguistico: la terminologia usata non è affatto così univoca come vorrebbe Colletti (*contraddizione logica* — opposizione reale). Abbiamo già visto l'espressione *logischer Widerstreit*, col ricorso quindi ad un termine generalmente usato per definire l'opposizione reale. Ma ora possiamo vedere che,

¹⁴ *Ivi*, pp. 793-4 (tr. it. cit., p. 273).

¹⁵ *Ivi*, pp. 794-5 (tr. it. cit., p. 274).

nello sforzo di approfondire l'analisi della realtà politico-sociale, abbandonando l'ambito fisico-matematico, Kant finisce col ricorrere lui stesso, prima di Hegel, alla categoria e al termine stesso di contraddizione (*Widerspruch*), intesa in senso non logico.

L'*Antropologia* (§ 23) distingue tra «contrasto» (*Abstechung, Contrast*) e «contraddizione» (*Widerspruch*). Contrasto è la semplice contiguità di sensazioni per l'appunto contrastanti: es. un pezzo di terra ben coltivato nel bel mezzo di un deserto; in questo caso i due predicati della fertilità e dell'aridità ineriscono a due soggetti sì contigui, ma pur sempre diversi e distinti, e quindi non configurano una contraddizione. Ma immaginiamo ora la tavola riccamente e sontuosamente imbandita di un magnate polacco servita da numerosi camerieri-straccioni, in questo caso abbiamo non «contrasto» bensì «contraddizione»: i due predicati del lusso e della miseria ineriscono ad un soggetto colto e concepito unitariamente¹⁶. Dalle *Riflessioni* emerge un esempio ancora più interessante: il «lusso» a Parigi e tutt'attorno la «miseria» della campagna; ebbene, siamo in presenza di «contrasto» o di «contraddizione»? «Nella sensazione è contrasto, per il fatto che il lusso rende la miseria ancora più misera a vedersi; ma nella valutazione e nel concetto dell'intero è contraddizione». A seconda che lusso e miseria li riferiamo a due soggetti distinti o ad un unico soggetto, abbiamo contrasto ovvero contraddizione, ma la comprensione concettuale dell'intero esige che si parli di contraddizione. Abbiamo detto dell'ossimoro come tappa di avvicinamento alla categoria di contraddizione oggettiva. La *Critica del giudizio* (§ 83) descrive come «miseria dorata» (*glänzendes Elend*) la situazione sociale per cui il lavoro duro e meccanico e le privazioni delle classi inferiori sono la condizione dell'agio e del lusso delle classi superiori. Il rapporto correlativo di miseria e lusso, il loro intreccio inestricabile, se nella *Critica del giudizio* viene reso col ricorso all'ossimoro, nella *Riflessione* appena citata comincia ad essere cautamente espresso con la categoria di contraddizione oggettiva. Questa categoria, prima assente, fa la sua comparsa in quanto si rivela come lo strumento teorico indispensabile per comprendere la polarizzazione di ricchezza e povertà.

D'altro canto in Hegel l'enfaticizzazione della categoria della contraddizione non sta affatto a significare il rifiuto della logica formale, dell'aristotelico principio di non contraddizione. Nella *Logica*, Hegel celebra Eraclito per aver scoperto la categoria del divenire, ma nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* sottoscrive la difesa aristotelica del principio di non contraddizione. Leggiamo Hegel che legge Aristotele: «Il divenire di Eraclito è una determinazione essenziale giusta; ma al mutamento manca ancora la determinazione dell'identità con sé, della permanenza, dell'universalità (*der Festigkeit, der Allgemeinheit*). Il fiume è in perenne mutamento, ma continua anche ad esistere perennemente (*Der Strom verändert sich immer, aber er ist auch perennirend*), e soprattutto è un'immagine, un'esistenza universale. Dove si scorge subito che Aristotele (*Metaph.* IV, 3-6) intende polemizzare specialmente con Eraclito e

¹⁶ *Gesammelte Schriften*, cit, vol. XV, p. 117.

con altri, quando dice che l'essere e il non essere non sono la stessa cosa e su ciò fonda il celebre principio di non contraddizione: un uomo [non] è nello stesso tempo una nave¹⁷. Il riconoscimento di questo principio è dunque qui esplicito, e le critiche della *Logica* non mettono in discussione questo riconoscimento. Ma andiamo a leggere la *Metafisica*. Alla tesi eraclitea secondo cui, dato che tutto scorre, nello stesso fiume non è possibile bagnarsi due volte e anzi neppure una volta, Aristotele risponde distinguendo tra mutamento quantitativo e mutamento qualitativo. Il semplice mutamento quantitativo non distrugge la permanenza di una determinata realtà nel tempo¹⁸. Queste affermazioni potevano essere sottoscritte da Hegel, così come poteva essere pienamente condivisa la lotta della *Metafisica* contro il «relativismo»¹⁹. E sfuggire al relativismo significa supporre la validità del principio di non contraddizione: «Quelli che, comunque, intendono avere tra loro comunanza di linguaggio devono pure comprendersi tra loro su questo punto, giacché, se questo non si verifica, come mai si potrà svolgere tra loro un discorso che sia comune? Pertanto, ogni termine particolare che essi usano deve essere intelligibile e deve significare non già una molteplicità di cose, ma una cosa sola. E qualora esso stia a significare più cose bisogna rendere evidente a quali di queste cose il termine si riferisce propriamente. Ma chi dice che una determinata cosa è e non-è, viene a negare quello che egli stesso sta dicendo...»²⁰. Fin qui Aristotele. Ma ora andiamo a leggere le *Lezioni sulla storia della filosofia*, riprendendo la citazione là dove l'abbiamo interrotta: «Appare manifesto senz'altro ch'egli [Aristotele] non intende parlare del puro essere o del puro non essere, di questa astrazione, che essenzialmente è soltanto il passaggio dall'uno all'altro...»²¹. Sì, Eraclito ha il merito di aver formulato il principio del divenire, di aver affermato l'unità nel divenire di essere e nulla, assunti nella loro assoluta indeterminatezza; ma tutto ciò è valido solo «se non assumiamo la rappresentazione dell'ente concreto»²². Hegel non intende contrapporre Eraclito ad Aristotele; anzi, sottolineando il momento della vitalità e della negatività, Eraclito rimedia «alla mancanza di movimento, rimproverata da Aristotele alle filosofie precedenti»²³.

¹⁷ Preferiamo qui attenerci all'ed. curata da Michelet delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, Berlin 1833, vol. XIV, p. 320 (tr. it. modificata in G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1973, vol. II, p. 299).

¹⁸ *Metaph.* IV, 5. 1010 a.

¹⁹ *Metaph.* IV, 5-6.

²⁰ *Metaph.* XI, 5. 1062 a 12-18 (tr. it. in *Opere, Metafisica*, a cura di A. Russo, Roma-Bari 1979, p. 316).

²¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, in *Werke*, vol. XIV, p. 320 (tr. it. cit., vol. II, p. 299).

²² *Ivi*, vol. XIII, p. 335 (tr. it. cit., vol. I, p. 312).

²³ Da questo punto di vista, risulta del tutto errata l'assimilazione che Colletti fa delle posizioni di Hegel a quelle dei «Seguaci di Eraclito», per i quali «ogni cosa "è" e insieme "non è"» e a cui Aristotele contrappone il principio di non-contraddizione: L. Colletti, in *Kant nel bicentenario della «Critica della ragion pura»*. Atti del Convegno di Saint-Vincent 25/27 marzo 1981, Saint-Vincent 1981, p. 139. Al

Anche l'enfaticizzazione che la *Logica* fa della categoria di contraddizione non sposta sostanzialmente i termini del problema. La contraddizione è «una determinazione altrettanto essenziale ed immanente quanto l'identità»; ed è solo contro coloro che insistono a voler stabilire un ordine di priorità e a voler contrapporre l'una determinazione all'altra che si afferma che «allora bisognerebbe prendere la contraddizione come la più profonda ed essenziale»²⁴. Rimane fermo che l'identità è una determinazione fondamentale, e che senza di essa non si dà universalità, come Aristotele fa notare nella polemica contro il relativismo eracliteo. Per dirla con la *Logica*, che pure rappresenta il momento di più aspra polemica contro la logica formale, «la verità formale [è] una verità astratta, incompleta», ma pur sempre una verità; e «l'identità come astratta è essenziale», ma «è in pari tempo incompleta»²⁵.

Per Aristotele la confutazione è il procedimento con cui si rileva la contraddizione²⁶. Si può agevolmente constatare che è in tal senso che Hegel confuta questa o quella affermazione. Il saggio sul diritto naturale respinge il formalismo per il fatto che si impiglia nella «più aspra contraddizione»²⁷. E sempre nello stesso testo può essere interessante vedere in che modo Hegel sviluppa la polemica contro Kant. Quest'ultimo si era posto il problema: è lecito non restituire un «deposito» sulla cui consegna non c'è alcuna prova essendo morto nel frattempo il proprietario ed unico testimone? La risposta è categorica: se un tale comportamento dovesse generalizzarsi, nessun deposito sarebbe più possibile. Ed ecco l'obiezione di Hegel: «Ma se non esistesse alcun deposito, che contraddizione vi sarebbe?»²⁸. La dimostrazione di Kant non è in alcun modo stringente proprio per il fatto che non è in grado di rilevare alcuna contraddizione nel ragionamento o comportamento che intende confutare.

Ma se da un lato presuppone senza dubbio la validità del principio aristotelico di non-contraddizione, d'altro canto Hegel insiste sull'inadeguatezza di questo principio per spiegare la realtà sociale. La *Fenomenologia dello spirito* riporta un esempio del più alto interesse: immaginiamo che si debba scegliere tra un'organizzazione sociale fondata sulla proprietà privata e un'altra fondata invece sulla comunanza dei beni. Ebbene, in questo caso, il principio di non-contraddizione non riesce a venire a capo di nulla: prese come determinazioni «semplici» — sottolinea Hegel — sia proprietà privata che comunanza dei beni non violano

«consenso» di Hegel alla critica che Aristotele fa della «negazione del principio di non contraddizione attribuita ad Eraclito» accenna invece E. Berti, in *Il problema della contraddizione*, numero speciale di «Verifiche», 1981, n. 1-3, p. 405.

²⁴ *Werke in zwanzig Bänden* (d'ora in poi *Werke*), a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969-1979, vol. VI, p. 75 (tr. it. di A. Morri, rivista da C. Cesa, Roma-Bari 1978, Universale Laterza, vol. II, p. 71).

²⁵ *Ivi*, vol. VI, p. 42 (tr. it. cit., vol. II, p. 34).

²⁶ *An. pr.* II 20, 66 b 11; cfr. E. Berti, *La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx*, in *La contraddizione*, a cura di E. Berti, Roma 1977, p. 12.

²⁷ *Werke*, cit., vol. II, p. 445.

²⁸ *Ivi*, p. 462.

il principio di non-contraddizione. Significativamente: se Kant, nella *Critica della ragion pura*, aveva esposto le antinomie in cui si dibatte la ragion pura che pretenda di oltrepassare i limiti dell'esperienza e costruire una metafisica, in Hegel troviamo l'esposizione dell'antinomia della proprietà in cui inevitabilmente s'impiglia la logica formale. E la *Fenomenologia* osserva: «Sarebbe ben strano se questa tautologia, cioè il principio d'identità che per la conoscenza della verità teoretica viene riconosciuta come un criterio puramente formale, ossia come alcunché del tutto indifferente verso verità o non-verità, dovesse poi essere qualcosa di più per la conoscenza della verità pratica»²⁹. Dunque, non si può costruire una «conoscenza della verità pratica», non si può procedere nell'analisi della società e della storia affidandosi esclusivamente al principio di non-contraddizione. Anzi, se si fa ciò, non solo non si realizza nessuna conoscenza effettiva della società, ma si procede o si rischia di procedere ad una grave mistificazione ideologica. E ancora una volta c'imbattiamo nell'esempio della proprietà. Riapriamo il saggio sul diritto naturale. Il tentativo di dedurre dalla ragione, sulla base esclusivamente del principio di non-contraddizione, i rapporti di proprietà, finisce col conferire a questi ultimi un'assolutezza che non gli compete: «Attraverso la mera assunzione di una determinatezza nella forma dell'unità si deve mutare la natura del suo essere stesso»; così, la determinazione della proprietà, «mediante questo nesso con la forma dell'unità pura, deve essere essa stessa eletta ad unità assoluta, a legge e a dovere». In conclusione, «alla proposizione, la proprietà è proprietà» viene attribuito «il significato: la materia della proposizione, cioè la proprietà, è assoluta; e subito ogni determinatezza può essere eletta a dovere». Assolutizzato, il principio di non-contraddizione non solo è «superfluo», ma è qualcosa di «falso», di «contrario alla ragione»³⁰. Del principio di non-contraddizione Hegel sottolinea costantemente il carattere formale e la validità solo parziale; procede invece ad una critica radicale e liquidatrice, allorché esso tende a configurarsi, surrettiziamente, come strumento di trasfigurazione e legittimazione di un'empiria storicamente determinata. E questo rischio è già presente in Kant. Ritorniamo alla questione del deposito. La massima della non-restituzione è internamente contraddittoria perché la sua generalizzazione renderebbe impossibile l'esistenza di depositi. E cioè, per il fatto stesso di esistere, il mondo borghese coi suoi depositi dimostra la sua intrinseca coerenza logica e morale, che, diversamente, si sarebbe già dissolto: a parte casi individuali di disonestà, l'arricchimento avviene nel rispetto della legge morale. L'espunzione delle contraddizioni dal mondo oggettivo, il loro confinamento nella sfera puramente soggettiva, svolge una funzione oggettivamente apologetica dell'esistente, o per dirla con Hegel, è espressione di «tenerezza per le cose di questo mondo».

Si è visto che è presente anche in Hegel la teoria aristotelica della

confutazione come evidenziamento della contraddizione in cui incorre un determinato discorso. Epperò — nota l'*Enciclopedia* (§ 135 Z) — «quando in una discussione filosofica si parla di "non vero", questo termine non va inteso come se equivallesse a "non esistente"». Non basta rilevare una contraddizione logica; può ben darsi che questa rinvii ad una contraddizione oggettivamente esistente. È alla luce di questo criterio che la *Filosofia del diritto* procede ad un'analisi critica dei rapporti di proprietà feudale. Nell'ambito di questi rapporti, per un verso l'«intera estensione dell'uso» della terra è del contadino che la coltiva, per un altro verso «la proprietà astratta» continua ad essere detenuta dal feudatario. Dato che la proprietà è la realizzazione del soggetto nell'oggetto, si verificherebbe il caso allora che «la cosa, in quanto mia, sarebbe totalmente compenetrata dalla mia volontà (...) ma al tempo stesso in essa vi sarebbe qualcosa per me impenetrabile, e cioè la volontà, e la vuota volontà, di un altro. In quanto volontà positiva, nella cosa sarei per me oggettivo e al tempo stesso non oggettivo: rapporto di una contraddizione assoluta» (§ 62). La proprietà feudale viene dunque condannata in quanto logicamente contraddittoria (al tempo stesso afferma e nega l'oggettivazione del soggetto coltivatore rispetto al medesimo appezzamento di terra). Il principio di non contraddizione è inequivocabilmente violato, ma ciò non impedisce alla proprietà feudale di esistere e anche di opporsi a qualsiasi trasformazione. La contraddizione logica rinvia ad una contraddizione reale, e la soppressione della contraddizione è rivendicata ad entrambi i livelli. Ma leggiamo anche l'*Annotazione* al paragrafo in questione. «La distinzione tra il diritto all'intera estensione dell'uso del coltivatore reale e la proprietà astratta» del signore feudale potrebbe essere definita in un certo senso una «folia della personalità»; in un certo senso, perché ordinariamente «si parla di follia solo in relazione alla mera rappresentazione del soggetto e alla sua realtà allorché si trovino in immediata contraddizione» (§ 62 A). Nel caso della proprietà feudale l'«immediata contraddizione» si instaura non tra la realtà e la sua rappresentazione, ma tra due momenti della realtà. È un'annotazione del più alto interesse: la violazione del principio di non contraddizione, con la contemporanea attribuzione e negazione di un medesimo soggetto ad un medesimo predicato, è indirettamente assimilata alla follia, ma in questo caso si tratta di una follia che è viva e presente. La teorizzazione di contraddizioni oggettive non esclude il riconoscimento del principio aristotelico di non-contraddizione; anzi, rilevata sia a livello logico che reale, la contraddizione esige la sua soppressione.

Una spinta decisiva alla teorizzazione della categoria di contraddizione oggettiva proviene dalla necessità di spiegare il fenomeno della rivoluzione. La rivoluzione — osserva Mably con lo sguardo rivolto alla sollevazione delle colonie americane — nasce dalla «contraddizione» (*contradiction*) tra «leggi» (*lois*) e «costumi» (*moeurs*)³¹. Ed ecco come

²⁹ *Werke*, cit., vol. III, p. 319 (tr. it. a cura di E. De Negri, Firenze 1963, vol. I, p. 357).

³⁰ *Ivi*, vol. II, p. 463-4 (tr. it. in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Bari 1962, pp. 41-3).

³¹ *Collection complète des oeuvres*, Paris 1794-5 (ristampa anastatica, Aalen 1977), vol. VIII, p. 355 e p. 451.

in Italia, nel 1801, Vincenzo Cuoco descrive la situazione della Francia alla vigilia della rivoluzione: «Era una monarchia che conteneva più abusi, più contraddizioni; la rivoluzione non aspettava che una causa per iscoppiare»³². Vi era «la massima contraddizione tra il governo e le leggi, tra le leggi e le idee, tra le idee e li costumi, tra una parte della nazione e un'altra; contraddizione che doveva produrre l'urto vicendevole di tutte le parti...»³³. Il saggio di Cuoco viene tradotto in Germania nel 1805 e viene anche recensito su «Minerva», una rivista ben nota a Hegel. Nella versione tedesca «contraddizione» viene per l'appunto reso con «Widerspruch»³⁴. E alla categoria di contraddizione o *Widerspruch* oggettivo Hegel fa ripetutamente ricorso per spiegare la dinamica del processo rivoluzionario. Apriamo la *Scienza della logica*, là dove si propone di chiarire le modalità del passaggio dalla possibilità reale alla realtà; è un problema che Hegel esamina tenendo presente la rivoluzione francese, come risulta in modo esplicito dai brani corrispondenti della *Propedeutica*. La possibilità di una cosa — in questo caso lo scoppio della rivoluzione — è sì la possibilità logica di pensarla, quindi la sua non-contraddizione interna, ma ciò non basta in alcun modo a spiegare il passaggio alla realtà. Per spiegare questo passaggio, bisogna tener presente una molteplicità di condizioni, «dove la contraddizione si lascia facilmente scoprire». E non si tratta — sottolinea sempre Hegel — di una «contraddizione nominale ma di una contraddizione oggettiva»³⁵. Nel «contraddizione nominale» si parla di «maturità della rivoluzione»: in tal caso, «il passaggio all'esistenza appare come un'accidentalità», ma in realtà erano già presenti tutte le condizioni, come quando una scintilla cade sulla polvere da sparo³⁶. Anche in questo caso può essere interessante istituire un confronto col testo già citato di Cuoco: data la presenza delle molteplici contraddizioni — osserva Cuoco — «la rivoluzione non aspettava che una causa per iscoppiare». Per Hegel, il passaggio dalla possibilità reale alla realtà, lo scoppio della rivoluzione, è dovuto all'accumulo di contraddizioni in una specie di barile di polvere da sparo, la cui esplosione può apparire accidentale solamente da un punto di vista superficiale.

L'intervento della categoria della contraddizione permette di risolvere-

re e superare una serie di difficoltà teoriche, e di far avanzare la comprensione del processo storico. Riprendiamo le mosse da Vincenzo Cuoco che abbiamo visto spiegare la rivoluzione a partire dalla «massima contraddizione tra il governo e le leggi, tra le leggi e le idee, tra le idee e li costumi...». Per quanto riguarda Hegel, le annotazioni all'*Enciclopedia* di Heidelberg riportano: «Rivoluzione-contraddizione dei costumi e della costituzione ossificata...»³⁷. In termini analoghi si esprime, sempre ad Heidelberg, il primo corso di filosofia del diritto: «Lo sviluppo dello spirito senza corrispondente sviluppo delle istituzioni, in modo che quello cada in contraddizione con questo, è la fonte non solo della scontentezza, ma anche delle rivoluzioni»³⁸. Questa spiegazione di carattere generale Hegel applica anche alla rivoluzione francese, scoppiata per il fatto che «le vecchie istituzioni... non corrispondevano più allo spirito che le aveva fatte sorgere». Era questa la «contraddizione che era presente nell'esistenza» e che bisogna individuare e tener presente³⁹. Il ricorso alla categoria di contraddizione permette di far compiere un salto qualitativo alla spiegazione del processo rivoluzionario. In precedenza, la rivoluzione era stata spiegata come il risultato di una macchinazione o di un lucido progetto (non è qui importante il giudizio di valore); oppure dai suoi protagonisti, la rivoluzione era stata assimilata ad uno sconvolgimento naturale (alluvione, terremoto ecc.)⁴⁰. L'uno e l'altro tipo di spiegazione non permettono di realizzare l'unità di oggettivo e soggettivo che si realizza invece solo ricorrendo alla categoria di contraddizione. La contraddizione prima puramente oggettiva diviene poi opposizione cosciente. Per dirla con Cuoco: «la massima contraddizione tra il governo e le leggi, tra le leggi e le idee, tra le idee e li costumi», che inizialmente si manifesta e sviluppa a livello oggettivo diviene poi la contraddizione «tra una parte della nazione e un'altra», tra due soggetti ormai coscienti quindi, e ciò «doveva produrre l'urto vicendevole di tutte le parti». O per riprendere l'analisi con cui Hegel spiega l'ulteriore sviluppo del processo rivoluzionario in Francia anche dopo il 1789, e in particolare il fallimento del tentativo di instaurare una monarchia costituzionale: «Questa costituzione fu immediatamente una contraddizione intrinseca (...). È a questo punto che dovette intervenire la collisione (*Kollision*) della volontà soggettiva e che più tardi si manifestò l'opposizione (*Gegensatz*) della convinzione»⁴¹. Dalla contraddizione puramente oggettiva alla collisione che già comporta un momento di iniziativa soggettiva fino all'anti-

³² Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799, Roma-Bari 1980, p. 37.

³³ *Ivi*, p. 39.

³⁴ *Historischer Versuch über die Revolution in Neapel. Aus dem Italienischen übersetzt von B.M.*, Berlin 1805; a riferire della recensione su «Minerva» è lo stesso Cuoco nella Prefazione alla seconda edizione del 1806: *Saggio storico...*, cit., pp. 6-7. Su Hegel lettore di «Minerva» cfr. J. D'Hondt, *Hegel secret*, Paris 1968, pp. 7-43. Sarebbe interessante indagare sull'eventuale influenza di Cuoco su Hegel. Da intanto da pensare il fatto che ancora la *Propedeutica* passa dalla *Identität* alla *Verschiedenheit*, all'*Entgegensetzung* e infine al *Grund* (*Werke*, cit., vol. IV, pp. 172-3 e 17-18) saltando quindi il *Widerspruch* che tanta importanza assume invece nella *Grande Logica*; per alcuni schematici cenni sull'evolgersi della categoria di contraddizione oggettiva in Hegel, rinviamo a D. Losurdo, *Hegel: Grande Enciclopedia, Piccola Logica e Zusätze*, in «Il pensiero», XXIII, 1982, p. 135-8.

³⁵ *Werke*, cit., vol. VI, pp. 209-10 (tr. it. cit., vol. II, pp. 222-3).

³⁶ *Ivi*, vol. IV, p. 99.

³⁷ *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, a cura di K.H. Ilting, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1973-4, vol. I, p. 199.

³⁸ § 146, p. 173 dell'ed. curata da K.H. Ilting, G.W.F. *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817-18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, Stuttgart 1983.

³⁹ *Werke*, cit., vol. XX, p. 295.

⁴⁰ D. Losurdo, *Les catégories de la révolution dans la philosophie classique allemande*, in AA.VV., *Philosophie de la révolution française*, Paris 1984, pp. 165 sgg.

⁴¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Leipzig 1919-20, p. 929 (tr. it. a cura di G. Calogero e C. Fatta, Firenze 1963, vol. IV, pp. 208-9).

cercata in relazione alla teoria hegeliana della mediazione, quindi alla tendenza che Marx rimprovera ad Hegel a smussare l'acutezza delle contraddizioni oggettivamente esistenti.

Dunque, né in Hegel e tanto meno in Marx la categoria di contraddizione oggettiva ha a che fare col rifiuto della regola formale della non-contraddizione, e tuttavia questa constatazione non può essere disgiunta da una riflessione autocritica sulla tradizione di pensiero marxista che non poche volte ha usato in modo poco rigoroso il termine contraddizione, ma soprattutto ha creduto che un discorso capace di riflettere scientificamente le contraddizioni oggettivamente esistenti debba essere a sua volta contraddittorio! In tal modo, la teoria del rispecchiamento attivo e scientifico della realtà è stata inconsapevolmente sostituita con la teoria romanticheggiante della conoscenza come immedesimazione simpatetica del soggetto con l'oggetto. A tale persuasione e a tale atteggiamento aveva ragione Julien Benda ad opporre, nell'immediato dopoguerra, il detto di Spinoza: «Il cerchio è una cosa; l'idea del cerchio è un'altra cosa, che non ha né centro né periferia». E dunque — proseguiva Benda — «una contraddizione è una cosa; l'idea di una contraddizione è un'altra cosa, che non è una contraddizione»⁴⁸. Questa critica investiva l'«idolo romantico» a cui non pochi riducevano o tendevano a ridurre il materialismo dialettico. Ma oggi questa lucida critica di Benda paradossalmente investe in primo luogo i critici e i liquidatori di Marx, coloro per i quali parlare di contraddizioni oggettive è inevitabilmente contraddittorio sul piano logico, coloro i quali, riprendendo, sia pure con un giudizio di valore diverso e contrapposto, l'«idolo romantico» del *Dia-mat*, continuano a ritenere che il discorso non può non assumere le caratteristiche (in questo caso la contraddizione) dell'oggetto che si propone di descrivere.

esse contengono problemi che egli certo non risolve, ma che esprime in quanto si contraddice (*sich widerspricht*): *Theorien über den Mehrwert*, in MEW, cit., vol. XXVI, 1, p. 121.

⁴⁸ J. Benda, *Tre idoli romantici*, tr. it., Roma 1950, pp. 122-3.

L'INCONTRO DI MARX COLLA ECONOMIA POLITICA NELLE SUE LETTURE DAL 1843 AL GENNAIO 1845

di Nicola Badaloni

La tensione fra proprietà e libertà nella filosofia di Hegel non è consapevolmente avvertita e la prima appare come elemento indispensabile per la seconda nella situazione storica a lui contemporanea. Non vi è, in Hegel, una deduzione vera e propria della proprietà privata e questa si presenta come un fatto. È vero che Hegel riconosce nel lavoro la formazione di capitali, ma è anche vero che, all'affermazione teorica che a tutti è dovuto un lavoro, corrisponde un sostanziale fallimento. Nel § 183 dei *Lineamenti* è detto: «Il fine egoistico, condizionato... nella sua realizzazione della universalità, fonda un sistema di dipendenza universale, per cui la sussistenza e il benessere del singolo e la sua esistenza giuridica, intrecciata con la sussistenza, il benessere e il diritto di tutti, sono fondati su di essi e soltanto in questa connessione sono reali e assicurati. Questo sistema si può considerare soprattutto come *Stato esterno*, Stato di necessità e intellettualistico»¹.

Lo Stato esterno corrisponde nella filosofia hegeliana del diritto all'apparire del rapporto fra una singola individualità statale e gli altri Stati. Ciò è espresso nei §§ 330-40 dei *Lineamenti*, nei quali il diritto internazionale non esclude i conflitti (§ 334), così come nella partizione seguente, intitolata la *Storia universale*, è ammessa la colonizzazione (§ 351). Il trasferimento del diritto di sussistenza allo Stato esterno è confermato dal § 242 in cui si asserisce che «la soggettività della povertà è, in generale, la necessità di ogni specie, cui è esposto, già nel suo ambito naturale, ogni individuo, esige anche un aiuto *soggettivo*, tanto riguardo alle *circostanze particolari*, quanto riguardo al sentimento e all'amore»². Hegel attribuisce qui allo Stato lo sforzo di ritrovare l'universale. A disilluderci vale però il § 243 ove è detto che «quando la società civile si trova in non impacciata attitudine, essa si occupa dentro se stessa della *popolazione* e dell'industria che progrediscono. Colla generalizzazione del collegamento degli uomini, mediante i loro bisogni e i modi di preparare e di conferire i mezzi per questi bisogni, si accresce da un lato l'*accumulazione* delle ricchezze — poiché si trae, da questa doppia universalità il più grande profitto — come dall'altro lato si accresce la *divisione* e *limitatez-*

¹ G. G. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it., Bari 1964, pp. 164-65.

² *Ivi*, § 242, p. 200.

za del lavoro particolare, e quindi la *dipendenza* e la *necessità* della classe, legata a questo lavoro; al che è congiunta l'insufficienza del sentimento e del godimento delle altre facoltà, e particolarmente dei vantaggi spirituali della società civile»³.

Questo concentrarsi della ricchezza in poche mani produce il decadere delle grandi masse «al di sotto della misura di un certo modo di sussistenza, il quale si regola da se stesso come necessario per un componente della società»⁴ e, quindi, alla formazione della plebe, colla conseguente perdita del sentimento del diritto, della giuridicità e della dignità. Qui Hegel si sarebbe davvero trovato in difficoltà a risolvere la contraddizione tra il fatto della povertà e la regola del minimum, che l'economia politica gli aveva insegnato a presupporre come necessaria. Avendo negato nel § 245 la possibilità di una pubblica assistenza fondata su un tributo diretto e volta a conservare le masse, che si avvicinano alla povertà, coll'argomento che, in questo caso, «la sussistenza degli indigenti sarebbe assicurata, senza essere mediata dal lavoro»⁵, Hegel allarga la portata della contraddizione, sostenendo che ciò «sarebbe contro il principio della società civile e del sentimento degli individui di essa, della loro autonomia e della loro dignità»; viceversa se la sussistenza degli indigenti «fosse mediata dal lavoro... sarebbe accresciuta la quantità dei prodotti. Nella cui sovrabbondanza e nel difetto di proporzionati consumatori essi stessi produttivi, sta certamente il male che, in queste due maniere, semplicemente ingrandisce».

Appare qui che, nella *sovrabbondanza della ricchezza*, la società civile non è *ricca abbastanza*, cioè non possiede, nella ricchezza ad essa propria, abbastanza per ovviare all'esuberanza della povertà e alla formazione della plebe»⁶. La soluzione appare nel § 246, ove è detto che «mediante questa... dialettica, la società civile, soprattutto questa *terminata* società, è spinta al di là di sé, per cercare fuori di essa, in altri popoli, che le restano addietro nei mezzi, dei quali essa ha esuberanza, o, in generale, nell'industria ecc., i consumatori e, quindi, i mezzi necessari di sussistenza»⁷.

Questo paragrafo conferma ciò che abbiamo ricavato dal § 183 e cioè che la vita della plebe è assicurata dall'espansione commerciale, dalla colonizzazione, che sono i fenomeni tipici della sezione dedicata alla «Storia universale» (§§ 341-60). Se nel § 249 non è nominata la guerra, ma solo i provvedimenti di polizia, ciò è dovuto al fatto che non è stata ancora svolta la trattazione de «Il diritto statale esterno». Assai strano perciò è che K. H. Ilting abbia visto in questo «über sich hinaustreiben» una svolta verso lo «Stato assistenziale» anziché verso la storia mondiale nel suo aspetto «imperiale».

La proprietà esercita dunque inconsapevolmente nel pensiero di Hegel una funzione di contraddizione alla sua idea di fondo, della storia del mondo come storia della libertà. La questione, che resta inavvertita anche dagli hegeliani liberali, è stata affrontata da Marx. Esaminando la sua dissertazione di laurea su la «Differenza tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro» e i relativi quaderni berlinesi, vediamo che egli mantiene un rapporto colla filosofia hegeliana che lo porta a rilevare una contraddizione tra la sostanza astratta degli atomi, che poi diviene il mondo sostanziale degli astri adorati dal popolo greco, e una forma di riflessione della pura fenomenicità basata su se stessa e quindi accidentale, che non è reperibile né in Hegel né in Feuerbach. Epicuro sceglie questa «riflessione» in contrasto con l'unità sostanziale, perché egli si pone come fine la liberazione dalla costrizione e dalla paura. L'esistenza di tali fattori è largamente documentata nei *Quaderni* di Marx, nell'ambito delle sue letture settecentesche e ottocentesche, da M. Postlethwayt a Th. Malthus, mentre, di contro, esigenze di liberazione vengono scorte nelle opere di W. Godwin, di W. Schulz, di A. Alison oltre che R. Owen. Negli articoli di Marx sulla *Rheinische Zeitung* si presentano due temi fondamentali. Il primo è la libertà di stampa, come richiesta che contrasta la filosofia del «sospetto» e quindi della «paura», questa volta avvertita dagli intellettuali. La rivendicazione della libertà si estende, però, a tutti i settori della vita statale, divenendo il primo grande esperimento di «realizzazione» della razionalità filosofica. Questa non è più il sistema di Hegel che è dato per dissolto, ma è l'espandersi della razionalità-libertà in tutti i settori del diritto che diviene, per definizione, l'emergenza e la sanzione di una vita libera per tutti. Il concetto più generale di libertà deve comprendere le sfere più particolari, ove domina non gli interessi. Il referente reale della libertà-razionalità, in generale, è il popolo; se una libertà di ceto sottomette a sé tale libertà più generale, annulla quest'ultima e abbassa la propria particolare sfera di diritto ad arbitrio. L'aspetto più importante di questa libertà generale è rilevata da Marx con un'analisi del trapasso dagli ambigui diritti feudali, intesi come privilegi, al diritto pubblico. Il privilegio feudale si è trasformato in diritto formale. Giustamente, quindi, sono stati aboliti e compensati i privilegi dei conventi e di altre simili istituzioni. Dal lato opposto, però, il diritto dei poveri di ricevere assistenza o di appropriarsi della legna, staccatisi dagli alberi delle foreste trasformate in proprietà private, resta come legale e non arbitrario, perché risponde al diritto al sostentamento di tutti. La trasformazione del privilegio feudale nella legge formale è avvenuta parzialmente, senza dare risposta al problema razionale della sussistenza. Se lo Stato non risponde a questa seconda esigenza di libertà, il diritto resta unilaterale, perde la multilateralità, che talvolta Marx chiama totalità o organicità, senza tuttavia che questi termini possano collegarsi col significato che essi hanno entro la metafisica di Hegel. Su questo piano, Marx si scontra da un lato colla scuola storica del diritto in quanto espunge da questo la razionalità e, dall'altro, coll'utilitarismo egoistico che fa del diritto pubblico uno strumento dell'interesse privato.

A questo punto la discussione coll'economia politica diviene inevitabile.

³ Ivi, § 243, p. 201.

⁴ Ivi, § 244, p. 201.

⁵ Ivi, § 245, p. 201.

⁶ Ivi, § 245, p. 202.

⁷ Ivi, § 246, p. 202.

bile. Finora Marx non ha apertamente fatto professione di comunismo anche se ha riconosciuto la necessità di considerare seriamente le idee di Leroux, Considérant e Proudhon. L'incontro coll'economia politica lo trasformerà in comunista, anche se egli non rinuncerà ai tratti democratici, che hanno caratterizzato la sua concezione dello Stato negli articoli della *Rheinische Zeitung*. Il suo «umanismo», culturalmente di derivazione feuerbachiana, tende a sintetizzare la lotta alla paura e alla povertà colla esigenza di completamento della *democratizzazione* dello Stato. Per questo, Marx manterrà, anche nei cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, la transitorietà del comunismo, facendo dell'abolizione della proprietà privata solo un momento, pur necessario, di passaggio verso una nuova forma di vita. Da questo punto, anziché riferirmi ai ben noti testi maggiori, mi orienterò a parlare degli scritti minori abbozzati da Marx negli anni 1843-44 e, per la maggior parte, finora inediti. Utilizzerò il volume della nuova MEGA di *Estratti e notizie dal 1843 al gennaio 1845* che contiene riassunti di opere storiche e di economia politica, solo in parte già trascritti in MEGA¹, stesi da Marx per suo uso, ma accompagnati spesso da osservazioni originali. Gli autori studiati sono molti: da Rousseau a Machiavelli, da Madame de Staël a Montesquieu, da Benjamin Constant a Chateaubriand fino a Ranke.

Di quest'ultimo sono dati estratti sia della sua opera fondamentale sulla *Riforma*, particolarmente per la parte che riguarda il volume II e la storia di Th. Münzer⁸, sia, e soprattutto, dei vari lavori da lui pubblicati in *Historisch-politische Zeitschrift* sulla storia francese dal 1815 al 1832. Come è noto, Ranke tracciava un quadro apparentemente oggettivo della drammatica vicenda della Francia di questi anni, tenendo come centro tematico il problema della Costituzione. Da una parte egli si appoggiava al pensiero di von Savigny, cioè alla scuola storica del diritto, dall'altra dava un quadro delle varie posizioni partendo dal progetto costituzionale di Napoleone, al suo ritorno dall'esilio, e sostenendo, in ultima istanza, la tesi che «la Costituzione è rovinosa»⁹. Secondo Ranke, la differenza essenziale fra la *Carta* del 1830 e quella di Luigi XVIII stava nel fatto che la seconda limitava fortemente il potere del sovrano¹⁰. Ranke poi delineava le diverse posizioni dei protagonisti della nuova Camera. Appaiono nel suo scritto le figure di Lamartine, di cui mette in rilievo la congiunzione di cristianesimo e pensiero sociale, facendole così assumere il significato di un simbolo politico, di Cabet che proponeva una completa separazione della Corona dal Ministero, di Thiers, di Casimiro Périer, contro i quali polemizzava rilevando che i 150.000 elettori non erano la Francia. Di de Potter è messa in rilievo la proposta di una nuova rivoluzione a carattere sociale, che proseguisse quella di Luglio, mentre i dot-

trinari sono presentati come «mestatori». Ranke concludeva il suo quadro con queste parole: «Dopo che il principio della sovranità nazionale è abbandonato di fatto e riconosciuto il dominio esclusivo della maggioranza, siamo entrati in una strada per la quale si deve, in virtù della necessità immanente ai pensieri, giungere passo passo fino agli estremi»¹¹.

Nel contesto del resoconto che Marx fa di questi lavori, egli inserisce una nota che suona così: «Nota. Sotto Luigi XVIII la Costituzione era una grazia del re (la Carta concessa dal re), sotto Luigi Filippo il re è una grazia della Costituzione (il regno concesso). Possiamo notare in generale che la trasformazione del soggetto nel predicato e del predicato nel soggetto, è sempre la rivoluzione prossima (e) non solo dal lato rivoluzionario. Il re fa la legge (vecchia monarchia). La legge fa il re (nuova monarchia). Parimenti colla Costituzione, anche quella reazionaria. Il maggiorasco è legge dello Stato, lo Stato vuole la legge sul maggiorasco. Hegel quindi facendo dei momenti dell'idea dello Stato il soggetto e delle vecchie esistenze statali il predicato, mentre, nella realtà storica, la cosa stava all'opposto (e) l'idea dello Stato era piuttosto predicato di quelle esistenze, esprime soltanto il carattere generale del tempo, la sua *teologia politica*. Accade lo stesso col suo panteismo filosofico religioso. Tutte le figure (Gestalten) dell'irrazionale diventano con ciò figure (Gestalten) della ragione. In linea di principio però qui la ragione è resa il determinante nella religione, l'idea dello Stato nello Stato. Questa metafisica è l'espressione (pur) metafisica della reazione, del vecchio mondo come verità della nuova intuizione del mondo»¹².

Con ciò Marx fa del nocciolo del pensiero di Feuerbach uno strumento metodologico d'interpretazione del cambiamento storico. Questo non è contraddizione colla idea marxiana della «realizzazione» della filosofia, che implica che il popolo si faccia Stato; è invece la scoperta di un agile strumento metodologico a questo fine e insieme la critica dell'«idea» intesa come razionalità astratta, in forza della quale la realtà diviene una mera «riflessione» dell'ipostatizzato intelligibile. Se la realtà fenomenica è già ristabilita come tale coll'applicazione del metodo indicato e il re è colui che concede la Costituzione, funge da soggetto, è una forza attiva, una realtà, se inceliemo questo soggetto e rendiamo invisibile la forza attiva, è inevitabile la caduta nella metafisica e nella teologia. Ciò non toglie che il vero soggetto della trasformazione dello Stato moderno avrebbe dovuto essere un altro agente, cioè il popolo impegnato politicamente. Essendo invece esso rimasto latente, il vecchio mondo, che ha trovato un suo nuovo soggetto, resta in piedi. L'ulteriore cammino di

⁸ L. Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1-6, Berlin 1839-47.

⁹ L. Ranke, *Eine Bemerkung über die Charte von 1830*, in *Historisch-politische Zeitschrift*, Bd. 1, Hamburg 1832, p. 104.

¹⁰ Ivi, pp. 105-107.

¹¹ L. Ranke, *Über einige französische Flugschriften aus den letzten Monaten des Jahres 1831*, in *Historisch-politische Zeitschrift*, Bd. 1, Hamburg 1832, pp. 118-142.

¹² K. Marx-F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA³), *Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845*, Bd. IV/2, Berlin 1981, p. 181. Parzialmente tradotto in D. McLellan, *Marx prima del marxismo. Vita e opere giovanili*, tr. it., Torino 1974, p. 127.

Marx, nella critica al *Diritto statale interno* hegeliano, porrà il problema dello Stato democratico facendo del popolo il nuovo soggetto. Lo «scambio del determinante» diviene così uno strumento di interpretazione metodologica della storia, che certamente va oltre Feuerbach.

Il riferimento al fatto è comunque centrale anche nell'approccio all'economia politica. Marx così riassume il *Traité d'économie politique* di J. B. Say¹³: «Adnotationes ad epitomen. I. Principi in riferimento alla circolazione. 1) La proprietà privata è un factum, la cui fondazione non interessa affatto l'economia politica, ma che forma il suo fondamento. Non vi sono ricchezze senza proprietà privata e l'economia politica è, secondo la sua essenza, la scienza dell'arricchimento. Dunque non c'è economia politica senza la proprietà privata. L'intera economia politica si basa dunque su un fatto privo di necessità. 2) Ricchezza. Qui è supposto già il concetto del *valore* che non è ancora sviluppato; poiché la ricchezza è definita come «somma dei valori», «somma delle cose cariche di valore», che si posseggono. In quanto la ricchezza relativa è determinata dalla comparazione del valore delle cose, di cui l'uomo ha necessità, col valore di quelle che si possono dare in cambio, allora lo «scambio» diviene fin dall'inizio l'elemento essenziale della ricchezza (e) consiste delle cose, di cui non si ha necessità, che non sono richieste per il bisogno personale»¹⁴. I punti da sottolineare sono la riduzione della proprietà privata a fatto e l'importanza del valore come base dello scambio attraverso cui questo fatto si mobilita, senza tuttavia giustificare con ciò la sua origine.

Su Ad. Smith¹⁵ Marx annota: «Molto divertente è il circolo che Smith fa nella dimostrazione. Per spiegare la divisione del lavoro, egli suppone lo scambio. Perché però lo scambio sia possibile, egli deve già presupporre la divisione del lavoro, la differenziazione dell'attività umana. Egli non ha risolto il problema per il fatto che lo ha trasferito nel mondo primitivo»¹⁶. Fin dall'origine, dunque, la proprietà si arricchisce in Smith di una nuova determinazione, la divisione del lavoro; non per questo essa scopre un proprio fondamento razionale.

Prendendo quindi in esame i *Principi* di Ricardo¹⁷, Marx riporta la definizione di «lavoro fissato» in una cosa e subito annota che Say, a questo proposito, obietta che Ricardo prescinde dalla domanda e dall'offerta e che il valore di scambio non cresce necessariamente coi costi di produzione. Say, afferma Marx, «fa valere al contrario l'utilità. Questa

utilità è secondo lui rappresentata dalla *domanda*, dunque dalla concorrenza dei consumatori. I costi di produzione sono rappresentati dalla estensione, dalla quantità dell'offerta. Ricardo, nella determinazione del valore, tiene fermi solo i costi di produzione, Say l'utilità, l'utilizzazione. In Say la concorrenza sostituisce i costi di produzione. L'utilità perciò dipende, secondo Say stesso, attraverso la concorrenza, dalla moda, dal capriccio ecc.»¹⁸. Marx osserva con approvazione che «Ricardo mette in rilievo che il lavoratore non guadagna niente per la più grande forza produttiva del lavoro»¹⁹. D'altro canto, per Ricardo, il lavoro è la fonte di ogni valore ed egli, nota Marx, «sviluppa come il lavoro comprenda l'intera somma del prezzo, poiché anche il capitale è lavoro... Say... gli obietta di aver dimenticato i profitti del capitale e della terra che non sono fabbricati gratuitamente. Proudhon ricava da ciò con ragione che, là dove esiste la proprietà privata, una cosa costa di più di quanto *valga*, precisamente nel prezzo è compreso il tributo ai proprietari privati»²⁰.

A questo momento del pensiero di Marx, dunque, l'interesse per l'economia nasce in lui dal *fatto* della proprietà privata, dalla denuncia dei suoi effetti, esposta da Proudhon, e per questa via diviene critica, pur ancora confusa, di questa scienza. Anche la teoria della «rendita» viene criticata, perché «Ricardo separa la *fertilità del terreno* in sé (an sich) dai frutti che esso rende per mezzo di certi apparati, che sono capitale investito in esso. È una divisione sciocca. Smith nota con ragione che, per lo più, il capitale migliorativo non proviene dal proprietario; questi, dunque, non dovrebbe pretendere nessun affitto più alto da un terreno migliorato in quanto *capitalista*. Le «facoltà primitive e indistruttibili del suolo», di cui parla Ricardo, come dell'oggetto dell'affitto, sono un'astrazione. Malthus ha per primo stabilito la teoria dell'affitto che Ricardo e Mill hanno perfezionato»²¹. Seguendo Say, Marx critica Ricardo per la sua sottovalutazione della concorrenza e scrive: «Gustoso è ciò che nota Say sulla funzione della proprietà: — Funzione comoda in verità, ma che tuttavia nello stato presente della società ha richiesto un'accumulazione, frutto di un risparmio, cioè di una privazione anteriore —. Questa privazione anteriore ha, in un altro senso da quello che presume Say, la sua piena giustizia. È privazione perché già l'accumulazione presuppone la privazione fondamentale, la proprietà che essa deve spiegare; è privazione perché la produzione era dal lato dei lavoratori, il risparmio dal lato dei capitalisti... L'affitto non è pertanto parte costitutiva del prezzo naturale delle cose, poiché esso non è parte dell'ammontare delle spese necessarie alla loro produzione, ma ben parte del prezzo corrente delle cose. In generale è interessante notare che il prezzo naturale consiste, secondo Smith, nel salario, nella rendita e nel profitto. La rendita non è parte dei costi necessari di produzione, sebbene la terra sia necessaria alla produ-

¹³ III ediz., Paris 1817.

¹⁴ K. Marx, *Exzerpte aus Jean-Baptiste Say — Traité d'économie politique*, in K. Marx-F. Engels, *Exzerpte...*, ed. cit., pp. 318-319.

¹⁵ K. Marx, *Exzerpte aus Adam Smith — Recherches sur la nature et les causes de la richesse des Nations*, tr. G. Garnier, Paris 1802, in K. Marx-F. Engels, *Exzerpte...*, ed. cit., pp. 332-386.

¹⁶ *ivi*, p. 336.

¹⁷ K. Marx, *Exzerpte aus D. Ricardo — Des Principes de l'économie politique et de l'impôt*, tr. F. S. Constancio, Paris 1835, in K. Marx-F. Engels, *Exzerpte...*, ed. cit., pp. 392-427.

¹⁸ *ivi*, p. 392.

¹⁹ *ivi*, p. 395.

²⁰ *ibidem*.

²¹ *ivi*, p. 401.

zione. Neppure il profitto è parte dei costi di produzione. La necessità della terra e del capitale è da valutare tra i costi per la produzione solo in quanto il lavoro ecc. è necessario al mantenimento del capitale e della terra, ai loro costi di riproduzione. Ma in primo luogo il plus, il di più di questo (lavoro) forma interesse e profitto, affitto del terreno e rendita del terreno. Dunque il prezzo di tutte le cose è troppo caro, come Proudhon ha già sviluppato. Inoltre, il tasso naturale del salario, della rendita e del profitto è del tutto dipendente dall'abitudine ovvero dal monopolio e, in ultima istanza, dalla concorrenza, e non si è sviluppato dalla natura della terra, del capitale e del lavoro. I costi di produzione sono determinati dalla concorrenza e non dalla produzione»²².

Oltre al nuovo richiamo a Proudhon, è interessante qui questa insistenza di Marx a porre in primo piano la concorrenza nonché a ritenere del tutto arbitraria in particolare la rendita fondiaria. Proseguendo la sua critica a Ricardo in relazione alla sua polemica contro le leggi sui poveri, Marx incalza: «Ricardo dice che, quando parla del valore di scambio, intende sempre il prezzo naturale e prescinde dagli accidenti della concorrenza, che egli chiama qualche causa momentanea o accidentale. L'economia politica, per dare alle proprie leggi consistenza e determinatezza in qualche misura, deve supporre la realtà come accidentale e l'astrazione come reale»²³. Realtà e astrazione si presentano dunque rovesciate anche in Ricardo e il prezzo naturale è chimerico, perché, prosegue Marx, «lavoro, capitale, terra non si determinano secondo alcun tasso solido, ma secondo il rapporto tra la quantità offerta e quella domandata». Quindi Marx proietta la celebre suddivisione di Smith tra salario, rendita e profitto, contro cui polemizzerà a lungo in seguito, come possibile criterio di una comunità futura, liberata dalla proprietà privata, e nota come il concetto di Say di «prezzo corrente» nasconda e confonda tutte le differenze. A proposito di Smith, invece, Marx sostiene che «Nel momento in cui egli ha assunto il prezzo naturale, esisteva almeno la questione: quale determinazione sui costi di produzione ha il lavoro, il capitale, la terra? Questa è una questione che, prescindendo dalla proprietà privata, ha un senso: i costi di produzione sono il prezzo naturale. Dunque si può per esempio, nella comunità, trattare di ciò: questa terra produrrà meglio tale o tal altro prodotto? L'oggetto ripaga il lavoro e il capitale impiegato? Poiché nell'economia politica si tratta ormai del prezzo corrente, le cose non sono più considerate in rapporto ai loro costi di produzione e i costi di produzione non sono più considerati in rapporto agli uomini, ma l'intera produzione in rapporto al commercio»²⁴.

Avendo dunque presupposto che, anche in Ricardo, la realtà si presenta come accidentale e contingente e l'astrazione come reale e che pure per lui sia quindi valida l'inversione del soggetto e del predicato (mentre nel prezzo «corrente» di Say la differenza non è neppure più formulabi-

le), Marx, partendo dal lavoro e dalle leggi sui poveri in relazione alle tesi ricardiane, scrive: «Si noti bene che all'inizio di questo capitolo il filantropo Sig. Ricardo ha rappresentato i mezzi di sussistenza come il prezzo naturale del lavoratore, dunque anche l'unico scopo del suo lavoro, poiché egli lavora a causa del salario. Ricardo però vuole solo distinzioni di ceti e classi diverse. È l'abituale 'circolo dell'economia politica. La libertà spirituale è lo scopo (e) dunque la servitù priva di spirito della maggioranza (è il suo mezzo). I bisogni del corpo... sono l'unico fine della maggioranza non l'unico fine (in assoluto)... La proprietà è il (vero) fine e dunque (è necessaria) la prostituzione della maggioranza e la sottrazione della proprietà alla maggioranza»²⁵.

In un'altra nota, Marx contrappone la tesi di Smith che l'accumulazione ingrossa il capitale a quella di Ricardo di una sua parcellizzazione, per cui esso trova sempre altri impieghi possibili. Smith trattava le due cose come se fossero una sola e ne ricavava la conseguenza che, diminuendo la concorrenza, sarebbero cresciuti i guadagni da monopolio e anche il benessere dei salariati. Ricardo, distinguendo i due tipi di impiego, sostiene che si può contrastare la sovrapproduzione, decentrando i capitali e impiegandoli in vari rami produttivi. Egli presuppone, cioè, non, come Smith, una mano invisibile, ma «una saggezza tale che ogni individuo (s'intende: un individuo non privo di denaro) sa, nel modo migliore, ciò che corrisponde al suo interesse e conseguentemente a quello della società (quest'ultimo è un interesse privo di contenuto). (Ma) come arriverebbero questi saggi individui a rovinare se stessi e gli altri, se per ogni capitale c'è un impiego fruttifero non già occupato?»²⁶.

In altre parole Marx nega che, nella società fondata sulla proprietà, possa esservi informazione completa circa il proprio interesse e conseguentemente le crisi sono per lui inevitabili. Riferendosi ancora al rapporto tra Smith e Ricardo, per cui il primo sosteneva che proprietari fondiari e capitalisti hanno interessi identici e il secondo li vedeva invece in contrapposizione, Marx osserva: «Se, per esempio, la patata diventasse il nutrimento generale, tutti i capitali darebbero un guadagno più alto perché il nutrimento del lavoratore diverrebbe più a buon mercato. Il capitale dell'affittuario ha quindi le medesime pretese»²⁷. Ciò gioverebbe ai capitalisti, non ai proprietari fondiari.

«Dunque in contrasto con Smith, secondo il quale l'interesse del proprietario fondiario è sempre identico con quello della società, Ricardo dimostra il contrario, e così gli economisti politici abbattano reciprocamente i loro dei»²⁸. Prendendo quindi spunto dalla celebre affermazione di Ricardo che una società, ove lavorassero 5 milioni di uomini e che ne mantenesse 12, sarebbe preferibile a una società in cui lavorassero 7 milioni collo stesso risultato, Marx inserisce questo commento: «Poiché

²² ivi, p. 404.

²³ ivi, p. 405.

²⁴ ivi, pp. 405-406.

²⁵ ivi, p. 407.

²⁶ ivi, p. 417.

²⁷ ivi, p. 419.

²⁸ ibidem.

l'economia politica nega ogni significato al reddito lordo, cioè alla quantità della produzione e del consumo, che prescinde dall'eccedenza, e dunque nega ogni significato alla vita stessa, si ricava da ciò: 1) che in essa non si tratta dell'interesse nazionale degli uomini, ma solo del reddito netto, del profitto, dell'affitto, perché questo è il fine ultimo di una nazione; 2) che la vita di un uomo in sé (an sich) non vale niente; 3) che particolarmente il valore della classe lavoratrice si limita ai costi necessari di produzione e che essi esistono solo per il reddito netto, cioè per il profitto del capitalista e per l'affitto del proprietario fondiario. I lavoratori rimangono e debbono rimanere macchine per il lavoro, ragion per cui si sprecano solo i mezzi che sono necessari per mantenerli in attività. Che il numero di queste macchine lavoratrici (sia) grande o piccolo, presupposto che il prodotto netto sia lo stesso, è del tutto superfluo. Sismondi dice con ragione che, secondo questo punto di vista di Ricardo, se il re d'Inghilterra potesse ottenere, per mezzo di macchine, lo stesso reddito in tutto il paese, non avrebbe bisogno del popolo inglese»²⁹.

Marx quindi rimprovera Say e Sismondi di dare significato alla distinzione di reddito netto e lordo solo per le persone private, non in riferimento alle nazioni, e a Smith rivolge l'appunto di interpretare il reddito lordo come una debolezza umana, contraria all'economia politica. Essi, egli conclude, «hanno combattuto solo l'espressione cinica di una verità dell'economia politica»³⁰. Ma per quale ragione l'economia politica deve essere combattuta prendendo le mosse dalle sue verità per contrastarne le conseguenze inumane? «Per nient'altro che perché l'umanità sta al di fuori dell'economia politica e l'umanità sta in essa». Per essere conseguente, Say, che sostiene che la differenza di prodotto lordo e netto non ha senso per la nazione, dovrebbe ammettere che «la proprietà privata è solo d'interesse individuale e anche dal punto di vista dell'economia politica nazionale dovrebbe essere superata (aufgehoben)». Se questa distinzione non ha nessun senso, nessun significato per la nazione, perché essa dovrebbe tollerarla?»³¹. La popolazione più densa, aggiunge Marx, rovesciando la tematica malthusiana, «non minaccia anche di diventare pericolosa per queste teste speculative» se essa vuole «partecipare al reddito netto?». Perché, dunque, la classe dei lavoratori non dovrebbe superare questa differenza insignificante per la comunità e mortale per essa?»³². Se questa differenza è insignificante, sia il proprietario fondiario sia il capitalista e il lavoratore dovrebbero concludere: «Non conta che io guadagni tanto di più, bensì quanto questo guadagno giovi a noi tutti. (L'economista politico) dovrebbe allora superare il punto di vista dell'interesse particolare e se non volesse farlo da solo, altri sarebbero pronti a farlo al suo posto»³³.

Marx conclude dunque, su questo punto, dichiarando «di ammirare tra gli economisti il cinismo di Ricardo libero da ogni illusione umana»³⁴. Nella discussione con Say, Ricardo ha, infatti, capito chiaramente che «il guadagno della nazione è solo il guadagno dei capitalisti e dei proprietari fondiari. L'osservazione di Say si riduce dunque a questo: i guadagni dei singoli capitalisti possono crescere senza che cresca la somma degli introiti di tutti loro, in quanto l'uno guadagna ciò che l'altro perde»³⁵. L'obiezione di Say circa il preteso interesse nazionale dimostra solo «che vi sono branche in cui il guadagno di un capitalista non esclude quello dell'altro. Essa non dimostra però che il guadagno dei capitalisti è diverso in generale da quello della nazione... Il guadagno della nazione separato da quello dei capitalisti è una finzione», perché per nazione s'intende «la somma dei capitalisti»³⁶. Se ciò è vero, aggiunge Marx, «perché dovrebbe l'interesse particolare di un singolo capitalista non valere come l'interesse universale di tutti loro? Lo stesso diritto che ha l'interesse particolare dei capitalisti di presentarsi come l'interesse generale della nazione» lo ha anche «l'interesse particolare del singolo capitalista...»³⁷. Si tratta di «un'artificiosa finzione dell'economia politica» che «prende le mosse dalla contrapposizione degli *interessi particolari* e di quelli *comunitari* e pretende che, malgrado questa opposizione, l'*interesse particolare* sia quello universale»³⁸. Ricardo rifiuta di attribuire ai profitti, ottenuti col commercio estero, un significato diverso da quelli ricavati col commercio interno e Marx commenta: «È indifferente per la nazione se il furto arricchisce all'estero o in patria il suo commerciante, perché ogni commerciante è ancora uno straniero contro la sua propria nazione, come in generale, per il proprietario privato, il suo paese si estende tanto quanto si estende il suo possedimento e l'estero comincia per lui proprio là dove ha inizio il possesso di un altro. L'economia politica liberale che scopre questa legge e che ha trovato nella concorrenza... il rapporto corrispondente alla guerra di questi stranieri l'un contro l'altro, respinge perciò con ragione i monopoli nazionali, che derivano dal pregiudizio che i proprietari privati abbiano una patria»³⁹.

Ricardo ipotizza che, se in seguito a una grande scoperta scientifica il prezzo naturale del grano diminuisce del 50%, la domanda di grano, tuttavia, non aumenterebbe considerevolmente, perché nessuno vorrebbe avere più pane di quello che basta alla soddisfazione dei suoi bisogni. Allora, non aumentando la domanda, non dovrebbe crescere, quindi, neppure la necessità di aumentarne le scorte, perché per la produzione reale di una cosa non basta la capacità produttiva, ma bisogna che la cosa sia richiesta. Su ciò Marx annota: «coll'ultima proposizione Ricardo rovescia

³⁴ *ivi*, p. 423.

³⁵ *ibidem*.

³⁶ *ivi*, p. 424.

³⁷ *ibidem*.

³⁸ *ibidem*.

³⁹ *ibidem*.

²⁹ *ivi*, p. 421.

³⁰ *ibidem*.

³¹ *ibidem*.

³² *ivi*, p. 422.

³³ *ibidem*.

la sua intera teoria»⁴⁰. Marx rileva cioè che egli si avvicina qui a Say, il quale, nella nota al testo, ripete, contro Ricardo e la sua concezione dei costi di produzione, che «si smercia a un prezzo tanto più alto e si è disposti a pagare un servizio con una tanto più grande quantità di un altro, purché produttivo, quanto più i servizi, che siano appropriati alla produzione di merci, sono desiderati e quanto più rare queste sono. In questo senso devono intendersi domanda e offerta»⁴¹.

In conclusione dunque tutte queste note su Ricardo sono volte a dimostrare che non i costi di produzione, ma gli interessi privati dei capitalisti stessi sono gli elementi dominanti e che il fattore «costo di produzione» è sottomesso alle regole della concorrenza. Su questo gruppo di questioni Marx ritorna anche nelle sue note a McCulloch, nella discussione col dr. Prévost sull'opera fondamentale di Ricardo, di cui egli è il traduttore, e poi in alcuni estratti dall'opera fondamentale di F. List. Seguiamo alcune di queste osservazioni. Nella polemica con G. Prévost, riguardo all'uso delle medie da parte di Ricardo, Marx commenta: «Che cosa dimostrano però queste medie? Che sempre più si è fatta astrazione dagli uomini, sempre più si è posta da parte la vita reale e si è considerato il movimento astratto della proprietà materiale, inumana. I numeri medi sono oltraggi formali, ingiurie agli individui singoli, reali»⁴². Quando Prévost sostiene la tesi che l'eccesso di produzione non è durevole, Marx commenta: «Secondo i ricardiani, dunque, si deve trattare solo la legge generale. Quando essa si realizza, è completamente indifferente, alla legge e agli economisti politici, se migliaia di (uomini) sono rovinati per questo...» La legge avrebbe senso, prosegue Marx, solo «se l'interesse... della società e del singolo fosse identico, se in generale l'interesse del singolo o la produzione fossero sociali... L'economia politica dimostra, colla sua arbitraria supposizione di interessi sociali in luogo di quelli asociali... che le leggi razionali, nella situazione odierna, devono essere accolte solo per astrazione»⁴³. Qui è interessante la distinzione tra leggi razionali in grado di misurare i vantaggi sociali e di conciliarli cogli interessi umani e l'astrazione che implica il rovesciamento e la sussunzione della ricchezza al profitto, del prodotto lordo al prodotto netto.

Circa l'opera di F. List⁴⁴, Marx osserva che egli assume «la teoria odierna all'interno di una nazione e si distingue da essa solo nel commercio estero... Egli si contenta della parola "lavoro sociale"... chiama i lavoratori "una forza produttiva del lavoro", ma non procede di un passo al di là della sua così detta "teoria del valore", solo perché soggettività di più il valore»⁴⁵. Egli parla di «umanità complessiva», ma non la rappresenta come «qualche cosa di diverso da questa industria privata

entro i confini della nazionalità»⁴⁶. Nel 1845 Marx riprenderà la sua discussione con List in un abbozzo di articolo in cui sostiene l'abolizione della proprietà privata non solo come stato di cose, ma come attività, come lavoro, intendendo con ciò la soppressione di quello mercenario e salariato. Più oltre, afferma che si può considerare l'industria «come la grande officina dove l'uomo, per la prima volta, si è appropriato di se stesso, delle sue proprie forze e di quelle della natura, si è oggettivato, si è creato le condizioni di una vita umana. Quando si considera l'industria in questo modo, si fa astrazione dalle circostanze all'interno delle quali essa è oggi attiva... si sta non nell'epoca industriale, ma al di sopra di essa, la si considera non secondo quello che essa è oggi per l'uomo, ma secondo quello che l'uomo odierno è per la storia umana, secondo quello che egli è storicamente, non si riconosce l'industria, come tale, la sua esistenza odierna, in essa si riconosce piuttosto il potere che, presente in essa senza sua consapevolezza e contro la sua volontà, la distrugge e forma la base di una esistenza umana»⁴⁷.

Qui non solo il concetto di astrazione è usato in modo del tutto diverso da quello criticato in Ricardo, ma all'industria, nata sotto l'impulso mercantile, si attribuiscono i caratteri dell'uomo cioè il potere di realizzare la socialità, di vincere la povertà, di conferire un senso nuovo all'eguaglianza, in una sorta di società post-capitalistica, che ha a sua base la storia umana, vale a dire il riconoscimento della forza creatrice della libertà, già da Hegel ricondotta alla storia, ma stravolta dalla sua sottomissione alla proprietà e ai suoi sviluppi all'interno della società civile. È chiarito anche il concetto di popolo come base della democrazia e non come Stato commerciale chiuso. La contraddizione implicita nella filosofia hegeliana del diritto è risolta in questa «supposizione» di Marx, ma ciò che egli chiama qui «potenza» è ancora la realizzazione della storia come storia della libertà.

⁴⁰ *ivi*, p. 425.

⁴¹ *ivi*, pp. 425-426.

⁴² *ivi*, p. 480.

⁴³ *ivi*, pp. 482-483.

⁴⁴ F. List, *Das nationale System der politischen Ökonomie*, Stuttgart 1842.

⁴⁵ *Exzerpte...*, ed. cit., pp. 529-30.

⁴⁶ *ivi*, p. 530.

⁴⁷ K. Marx, *A proposito del libro di Friedrich List "Das nationale System der politischen Ökonomie"*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. IV, tr. it., Roma 1972, p. 599.

EN RELISANT MARX...*

di Jacques D'Hondt

S'étonnera-t-on d'entendre, à propos de Karl Marx, citer Bossuet? Dans l'*Oraison funèbre de Henriette-Marie de France*, Bossuet dénonce, avec quelque malveillance, le rôle néfaste, du moins à ses yeux, que Cromwell joua dans l'histoire de l'Angleterre. Il glisse dans cette dénonciation, entre diverses injures, une formule surprenante:

«Un homme s'est rencontré d'une profondeur d'esprit incroyable (...) un de ces esprits remuants et audacieux, qui semblent être nés pour changer le monde!»¹.

Changer le monde! C'est le programme même que le jeune Karl Marx se fixait dans l'une de ses plus célèbres «thèses»:

«Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières; mais ce qui importe, c'est de changer le monde (*die Welt verändern*)!»

Bossuet condamnait, réprouvait violemment l'action de Cromwell, mais il en reconnaissait l'efficacité, il ne se dissimulait pas l'ampleur de la révolution que Cromwell avait provoquée. Et alors se posait à lui, orateur sacré, un problème: comment donc expliquer, dans un monde où Dieu tient tout dans sa main, l'extraordinaire succès de cet être démoniaque? Il résout aisément ce problème:

«Que le sort de tels esprits (ceux qui semblent être nés pour changer le monde) est hasardeux», s'écrie-t-il, «et qu'il en paraît dans l'histoire à qui leur audace a été funeste! Mais aussi que ne font-ils pas, quand il plaît à Dieu de s'en servir?»².

Ainsi, pour Bossuet, le succès des entreprises de Cromwell s'explique-t-il, parce que, dans sa nocivité même, il n'a été qu'un instrument dont Dieu s'est servi pour réaliser ses mystérieux desseins.

C'est l'occasion de dire, avec Paul Valéry:

«Quant aux pensées qui se trouvent dans Bossuet, il faut bien convenir qu'elles paraissent aujourd'hui peu capables d'exciter vivement nos esprits»³.

* Ce texte reproduit une conférence. Il conserve donc quelque chose du style oral: l'auteur s'adressait à un public présent.

¹ J.B. Bossuet, *Oraisons funèbres*, coll. «Pléiade», Paris, 1936, p. 85.

² *Ibid.*

³ P. Valéry, *Oeuvres*, Coll. «Pléiade», I, Paris, 1937, p. 498.

Car, pour nous qui relisons Marx en 1986, et qui, amis ou ennemis de sa doctrine, constatons son extraordinaire fortune, sans commune mesure avec celle de Cromwell, comment pourrions-nous deviner en cette affaire une manipulation divine?

Nous sommes réduits hélas à des moyens d'explication plus modestement humains, mais aussi plus difficiles et, dans la conscience que nous en avons, plus problématiques. Notre embarras s'accroît si nous songeons que Cromwell s'était hissé à la direction des affaires et avait agi directement, alors qu'avec Marx nous avons affaire à un homme qui n'a jamais détenu aucun pouvoir officiel, qui, pour l'essentiel, n'a agi qu'indirectement, par ses discours et ses livres, et dont l'influence pratique s'est manifestée surtout après sa mort, avec une ampleur sans autre exemple dans l'histoire du genre humain. Lui, plus que Cromwell, plus fondamentalement et plus durablement, il a bien changé le monde!

Alors, pour essayer de rendre compte de ce changement du monde, de cet énorme bouleversement, et aussi pour expliquer ses aspects imprévus, surprenants, parfois effrayants, il n'est ici qu'une seule méthode applicable — très simplement humaine: relire ce que Marx a écrit pour comparer avec ce qui s'est historiquement produit. Mais cette lecture, qui consiste nécessairement en une relecture, conduit à dissiper certaines illusions que se sont faites, sur Marx, les amis de Marx aussi bien que ses ennemis, et elle conduit aussi à des constatations paradoxales, bien embarrassantes, mais extrêmement instructives.

L'oeuvre de Marx a produit des effets immenses, et personne ne refuse de constater cette immensité, quantitative et qualitative, mais les uns la déplorent et s'en indignent, les autres s'en réjouissent. Mon propos ne sera évidemment pas de tenter de décider entre les jugements de valeur opposés, et passionnés, que suscite cette oeuvre. Plus humblement, il s'agit pour moi d'examiner, aussi objectivement qu'il est possible, concernant un sujet si brûlant, les répercussions de ce constat d'influence idéologique et événementielle sur les conditions de la lecture actuelle des oeuvres de Marx et sur cette lecture elle-même. J'espère pouvoir montrer que ces répercussions ne manquent ni d'importance ni d'étrangeté, et je crois que tous les esprits qui s'intéressent activement à la vie de notre monde doivent en tenir compte. Cette prise de conscience, ou cette connaissance, dans ce domaine certes bien limité, leur sera utile dans tous les cas, soit que, d'avance hostile au marxisme, ils cherchent à se donner les moyens de le mieux combattre, soit que, d'avance gagnés à cette cause, ils veulent se procurer les moyens de la mieux servir. Il vaut mieux détester en connaissance de cause, et il vaut mieux aimer en connaissance de cause. Partisans et adversaires de Marx ont également intérêt à le mieux connaître. Il n'est d'ailleurs pas exclu qu'une connaissance meilleure contribue à modifier leur jugement premier, mais cela c'est une autre affaire, c'est *leur* affaire.

Je serai content si je réussis seulement à dissiper, ou à ébranler quelques illusions.

La mort de Marx

La première, c'est de croire que la question elle-même ne se pose plus, que, comme on dit, «Marx est mort», c'est-à-dire que ses idées, ses oeuvres sont tombées en désuétude, qu'elles ne nous concernent plus, et que par rapport aux conditions culturelles et épistémologiques de notre temps elles méritent d'être tenues pour archaïques. N'est-ce pas un projet étrange, et presque vicieux, que de relire en 1986 des livres qui ont plus de cent ans d'âge, et, encore davantage, d'en privilégier, si peu que ce soit, l'intérêt? Ne disposons-nous pas de recherches et de découvertes plus récentes que celles de Marx, et plus vivantes, et plus actuelles, plus directement engagées dans le monde contemporain? Pourquoi donc tenter de ressusciter un cadavre scientifique et littéraire?

Mais les ennemis sérieux et les amis sérieux de Marx, savent qu'il s'agit d'une annonce prématurée. Si pendant cent ans, vous envoyez chaque jour le même faire-part de décès, concernant la même personne, vous finissez par convaincre les destinataires que ce mort jouit d'une longévité remarquable!

La mort de Marx, si j'ose dire, ça ne date pas d'hier! Il y a plus de quarante ans, alors que j'étais lycéen, mon bon maître de philosophie nous en avisait déjà, avec une ironie satisfaite. Mais lui-même il en avait puisé l'assurance dans un livre qu'il commentait avec prolixité, mais qui datait de 1926, l'ouvrage de Henri de Man qui portait pour titre: *Au delà du marxisme*!

Autant en emporte le vent de l'histoire! Et Henri de Man, et mon bon maître de philosophie, hélas se sont effacés depuis longtemps. Mais il se trouve des philosophes, à notre époque, qui croient gagner l'éclat de la nouveauté et de l'originalité en discourant sur la mort de Marx!

Curieusement, ils inciteraient facilement ainsi les ennemis de Marx à adopter la pire tactique, suicidaire, à pratiquer la politique de l'autruche qui cache sa tête dans le sable, dit-on, pour ne pas voir clairement ce qu'elle tient pour un danger, ou à pratiquer la célèbre méthode du docteur Coué qui prétendait éliminer la maladie en répétant simplement sans cesse qu'elle n'existe pas.

En fait, si la doctrine de Marx avait épuisé ses forces de persuasion ou de conviction, de propagation et d'activation, on ne s'acharnerait pas tant contre elle. Le poison mortel, pour une doctrine, et en particulier pour une option philosophique, ce n'est pas l'hostilité qu'elle soulève, mais, au contraire, l'indifférence et l'ennui qu'elle engendre. Les philosophies meurent de désuétude, elles périssent dans un baillement. Mais la doctrine de Marx suscite une continuelle vigilance.

C'est déjà par ce trait qu'elle se distingue des autres philosophies, et, pour en juger, il convient de ne pas la considérer et la traiter comme celles-ci.

Il y a quelque temps, je lisais, non sans amusement, dans un journal qui prétend à l'information la plus objective, un article où l'auteur déclarait qu'il était tout-à-fait inutile de continuer à s'occuper de Marx, que l'oeuvre de Marx n'était plus, comme tant d'autres oeuvres passées,

qu'un objet historique, un monument vieillot, une pièce de musée. Tout cela était dit d'ailleurs gentiment, avec un brin de sympathie pour «les voix chères qui se sont tues» — et cela faisait un petit article, dans un petit coin de page.

Mais les vingt-six autres pages du journal démentaient le petit article nécrologique. Le journal étant d'orientation plutôt anti-marxiste, il n'y était question, avec curiosité, surprise, mais surtout angoisse, alarme, colère que des événements qui bouleversent notre planète et dont aucun ne pouvait être signalé, ou raconté, et encore moins expliqué, sans que fût évoquée explicitement, ou supposée implicitement, l'influence étonnante sur les personnalités dirigeantes, sur les populations, et directement ou indirectement, sur les idéologies animatrices, de cette doctrine honnie dont le petit article philosophique révélait en quelques mots rapides la péremption, l'absurdité et l'insignifiance. Le démon se voyait exorcisé en quelques lignes, mais cela ne le retenait nullement de se démenier sur toute la planète.

Les mystifications

Les illusions concernant l'efficacité actuelle des idées de Marx se dissiperaient plus rapidement si elles n'étaient fortifiées par quelques mystifications. En employant ce mot: mystification, je ne veux pas dénoncer une intention réelle et consciente de tromper le public, ou de jouer une bonne farce. Non! Je veux signaler que certains marxistes, parfois, fabriquent très sérieusement une sorte de Marx mythique qui ne ressemble pas au Marx réel, tel que nous le retrouvons quand nous avons le courage et la patience de relire ses oeuvres. Il faut se méfier du Marx des marxistes. Quand on a réussi à évoquer un simulacre de Marx, un Marx selon ses rêves, alors il est plus facile ensuite de le réfuter, comme il est aussi plus facile de l'adorer à son aise. Les fantômes se laissent plus facilement récupérer ou proscrire que les êtres réels. Il faut d'ailleurs dire, et je tiens à le dire, que ces opérations ne tiennent pas uniquement de la magie, qu'elles exigent de délicates mises au point, qu'elles s'imposent parfois une confrontation féconde, quoique partielle et partielle, avec les textes, et que, lorsqu'elles on fait long feu, elles laissent tout de même, grâce au talent de leurs auteurs, un acquis de connaissance non négligeable, et, par contradiction avec elles, une intellection plus profonde de la pensée de Marx.

Mais tout cela, précisément, à condition de les redresser, de les rectifier, ou même de les renverser, grâce à un recours aux textes.

Pendant un certain temps, on a agité sous le nez de ce que l'on appelle parfois, drôlement, la «classe intellectuelle» française un fantôme de Marx, qui réussissait à jouer le rôle d'appât pour les uns et de repoussoir ou d'épouvantail pour les autres.

Mais attention! En ce Marx là, ses adversaires trouvaient précisément le Marx de leurs rêves, facile à critiquer et à combattre. Et de

l'autre côté la petite jeunesse révoltée se reconnaissait complaisamment en cette image déformée. Songez-donc, un Marx structuraliste, rupturaliste — et, le comble, «antihumaniste»! Tout le monde était content, dans cette rencontre: gauchistes et personnalistes, spiritualistes et matérialistes vulgaires s'entendaient du moins sur ce point: c'est de ce Marx là qu'ils avaient besoin, les uns et les autres, c'est ce Marx là qu'ils voulaient pour en faire ce qu'ils voulaient.

Marx, mais un Marx interprété, s'est trouvé soudain à la mode. Pendant quelques années, dans les Universités, on eut à corriger, sur quelque sujet que ce fût, des quantités de dissertations qui empruntaient leur orientation de pensée, leurs concepts, leur style même à l'Althusserisme.

On vit des cohortes de jeunes gens et de jeunes filles ne se promener sur les campus qu'avec l'un des tomes du *Capital* sous le bras. Dans les épreuves de l'Agrégation de philosophie, aussi, l'Althusserisme domina, en général pour être professé, parfois pour être critiqué. Cette passion n'a pas manqué de quelques heureux effets, elle a contribué à élever le niveau de la réflexion et de l'argumentation, elle a aidé à la connaissance de diverses doctrines, le structuralisme, la psychanalyse, le néopositivisme.

Mais tout cela n'avait, à parler franchement, qu'un rapport assez lointain avec la pensée de Marx, telle qu'elle s'exprime du moins dans ses oeuvres.

Et il fallut bien, à la fin, s'en apercevoir. Du coup on ne parla plus de Marx dans les dissertations d'agrégation, on ne se promena plus avec le *Capital* sous le bras. Et quant à Marx lui-même, il resta presque aussi ignoré et incompris, après cet accès de fièvre, qu'il l'avait été avant et pendant. Une autre mode s'empara de coeurs adolescents, et, c'est avec cette nouvelle mode — car il en faut toujours une — qu'ils cultivaient désormais leur conscience théorique.

Pour se rendre compte du caractère aberrant, voire extravagant, l'image que l'on se faisait parfois de Marx, il suffit, — pour peu que l'on ait lu quelques textes de Marx et qu'on le connaisse donc, du moins fragmentairement —, de se souvenir que l'on n'hésita pas à faire défile. Marx, dans les rues, bras dessus bras dessous avec Freud et avec Nietzsche! Et bien sûr, il y a toujours quelque chose de commun entre tous les hommes. Marx, Freud, Nietzsche sont des hommes, de plus ils ont vécu en des époques voisines, et ils ont tous les trois publié des livres dont le contenu touchait également à la philosophie. Mais c'est à peu près à cela que se limite leur ressemblance. Pour le reste, comment pourrait-on trouver des esprits plus dissemblables, travaillant et théorisant dans des conditions plus différentes, et aboutissant à des résultats plus opposés, plus ennemis les uns des autres, incompatibles et inconciliables?

Pour ceux qui consentent à lire Marx, il est bien évident qu'entre lui, Freud et Nietzsche, il faut choisir. Et d'ailleurs, la plupart de ceux que la mode avait entraînés pendant quelque temps à accepter cet étrange amalgame, ont finalement choisi, comme il est normal, et comme Marx, le cas échéant, aurait pu le prévoir, en faveur de Freud et de

Nietzsche qui, maintenant, dans les Universités continuent à faire fureur!

Au bout de quelque temps, la réalité s'impose à nouveau.

De ces expériences étonnantes, et à certains égards amusantes, certains enseignements jaillissent presque d'eux-mêmes.

D'abord, l'apparition et la disparition presque fantastique de cette mode singulière, ajoutent un attrait supplémentaire à la lecture de Marx lui-même. D'une part on peut agréablement comparer le modèle et le simulacre.

D'autre part, on peut s'amuser à rechercher, dans Marx lui-même, les éléments d'explication de cette étrange aventure.

Ensuite, grâce à cette aventure précisément, on a appris, espérons-le, une fois pour toute, et quelle que soit l'attitude de principe que l'on adopte à l'égard du marxisme, qu'il est grotesque de penser que le destin de la philosophie de Marx se joue en France uniquement, et, dans cette France unique, uniquement au Quartier latin. Il ne s'agit nullement de déprécier ce qui se fait dans notre pays, bien au contraire, ni de mépriser en général le travail intellectuel, ou le travail théorique français. Mais il convient de mettre chaque chose à sa place. Et c'est justement un des caractères distinctifs de la pensée de Marx et de ses effets, très différents, très originaux, que leur contenu, leur portée, leurs critères sont tout autres que le contenu, la portée, les critères des autres doctrines philosophiques, économiques, sociales, historiques, et culturelles en général.

Cette constatation nous laisse déjà pressentir que, de toute manière, lire Marx, ce n'est pas facile, que c'est encore toujours plus difficile qu'on ne le redoute, que cela se produit dans des conditions tout à fait singulières.

Les deux oeuvres

Pour se convaincre de l'extrême originalité de la doctrine de Marx, et du fait que l'on peut difficilement la comparer à quelque autre, il convient de discerner, ne serait-ce que schématiquement, les motifs qui suscitent l'intérêt pour elle.

Je voudrais, à ce propos, exposer une thèse qui peut paraître d'abord paradoxale, mais dont j'espère que l'on reconnaitra finalement qu'elle est sensée.

En contraste avec presque tous les autres philosophes, il y a deux oeuvres de Marx: celle qu'il a écrite, et celle qu'il a faite, le discours et l'histoire!

La plupart des autres philosophes ont écrit sans avoir aucune prétention à infléchir par là le cours du monde, et ceux qui ont eu cette ambition, ou bien ne l'ont réalisée que de manière infime, ou bien ne l'ont pas réalisée du tout. Tout au plus s'inquiète-t-on de l'influence qu'ils ont pu exercer sur le développement de la connaissance et des sciences. Mais on ne songe même pas à examiner leur intervention dans l'histoire du monde.

Si l'on relit Malebranche, Kant, Auguste Comte, Bergson ce n'est certes pas pour contrôler les effets historiques que leur pensée exerce sur notre monde contemporain, et il paraîtrait intempestif et ridicule de vouloir les juger d'après de tels effets supposés.

Tandis qu'au contraire ce qui nous incite à relire Marx, pour examiner le rapport effectif que sa pensée entretient avec l'histoire réelle du genre humain, pour apprécier le genre d'influence qu'elle a exercée sur celle-ci, pour évaluer sa part de responsabilité dans la direction qu'ont prise les événements, c'est parce que nous voyons, de toute évidence, que cette pensée de Marx se trouve engagée, d'une manière ou de l'autre, dans le destin contemporain de la Russie, de la Chine, de nombreux pays et états qui se réclament d'elle, et de non moins nombreux états qui veulent se préserver d'elle, pour n'évoquer que ses manifestations les plus évidentes. Pour Marx, c'est l'élucidation de son oeuvre *réelle*, — et parfois sous les coups de fouet de l'actualité, à cause des événements dramatiques du Cambodge, d'Iran, d'Afghanistan, d'Ethiopie, du Liban, qui nous appelle et nous contraint presque impérieusement à la lecture de son oeuvre *écrite*.

L'oeuvre réelle, plus ou moins conforme aux intentions de Marx renvoie à son oeuvre écrite, et c'est là une situation sans précédent dans l'histoire du monde, sinon peut-être en ce qui a concerné, dans un passé très lointain, les écrits ou les paroles de certains fondateurs de religions.

Cette situation singulière entraîne pour le lecteur éventuel une conséquence non moins singulière: de Marx, si l'on lit parfois les journaux, si l'on écoute la radio, si l'on regarde si peu que ce soit le mouvement du monde, on a toujours déjà l'expérience et on l'a déjà jugé. Le recours à ses oeuvres écrites ne peut être que la recherche d'un complément d'information, ou plus exactement d'une vérification et d'un contrôle. Par rapport à la connaissance première, et certes confuse, que nous avons de la présence des idées de Marx, objectivées dans les événements et le cours de l'histoire, la lecture de ses oeuvres écrites et publiées ne peut jamais être que seconde, ne peut jamais être qu'une re-lecture. Avec Marx, le lecteur ne se trouve jamais dans une naïveté première.

Marx, on ne cherche à le connaître et à le comprendre qu'après l'avoir jugé.

Et, par exception pour ce seul philosophe, c'est son influence pratique qui a imposé sa reconnaissance du point de vue théorique.

Préparant cet article, j'ai voulu revoir le Manuel de Philosophie que l'on me faisait lire quand j'étais étudiant. Ce manuel comporte un tableau synoptique et chronologique des philosophies importantes.

Pour la période de 1850 à 1870, ce tableau signale, comme les plus grands philosophes: Stuart Mill, Bain, Lewes, Bailey, Maudsley, Littré, Taine, Spencer, Caro, Ravaisson, Fouillée, Hartmann, Renouvier, Weber et Fechner, Moleschott, Vogt, Büchner.

Karl Marx est relégué en marge, sous la rubrique de la philosophie sociale, en compagnie de Le Play, Lazarus et Steinthal, Bachofen, Fustel de Coulanges, Proudhon, Tylor, Paul Janet (pas Pierre!)...

Que reste-t-il de tous ces auteurs, je ne dis pas dans les faits et les

actes, car leurs écrits n'ont produit aucun effet objectif historique assignable, mais même, que reste-t-il, de ces écrits, qui soit encore lu et tenu pour vivant?

Aucun ne supporterait l'application de ces critères, que d'ailleurs ils auraient, sauf Marx, volontairement récusés: leur pensée a-t-elle eu des conséquences pratiques? A-t-elle contribué à changer le monde? Dans quelle mesure a-t-elle prévu et provoqué les changements effectifs, etc.?

A la plupart d'entre eux de telles questions auraient paru saugrenues

Seul Marx a lancé un défi qui justifie de telles questions, seul il a d'avance accepté qu'on les pose à son propos, et il est bien évidemment le seul à qui tous nos contemporains — encore une fois, amis ou ennemis — envisagent sérieusement de les poser.

S'inquiète-t-on véritablement de découvrir les conséquences objectives durables, persistantes dans notre monde actuel, de la doctrine sociale, politique et religieuse d'Auguste Comte? Donnant, il y a quelques années, des cours à des étudiants fort avancés dans leurs études, j'ai eu la surprise de constater qu'aucun d'eux ne savait, avant que je ne leur dise, que la devise qui orne le drapeau du Brésil: *Ordre et progrès* a été formulée, comme un programme, par Auguste Comte.

Il n'y a que Marx, parmi les grands penseurs, qui accepte et même propose de se soumettre, à ses risques et périls, au critère de la pratique. Encore convient-il de connaître la doctrine que l'oeuvre réelle peut confirmer ou infirmer. Et pour la connaître, il faut relire Marx, afin de pouvoir confronter ses deux oeuvres l'une à l'autre.

Les deux lectures de l'oeuvre écrite

Or la doctrine de Marx, exposée dans ses écrits, n'est pas non plus en elle-même une philosophie comme les autres. La différence qui la caractérise se marque si profondément que certains, même, peut-être trop prisonniers de la tradition, se demandent si le nom de philosophie lui convient encore.

Cette singularité fait en tout cas, selon les points de vue, ou son mérite ou son indignité. Mais elle se complique de nombreux autres traits distinctifs, et elle se présente alors aux profanes — si l'on ose les appeler ainsi — comme quelque chose de tout à fait étonnant et de difficilement définissable.

Il faut ajouter à cette allure générale déconcertante — j'entends, pour un esprit normalement et traditionnellement éduqué et cultivé — les singularités, ou même les bizarreries qui affectent les oeuvres écrites de Marx et les avatars de leur publication.

Si l'on veut connaître Marx authentiquement et précisément, il faut s'adresser aussi à ses oeuvres, écrites. Mais si l'on se tourne vers les oeuvres de Marx, on se voit arrêté par une redoutable mise en garde. Ainsi Rabelais interdisait-il l'entrée de son Abbaye de Thélème à toutes sortes de réprouvés, et ne l'ouvrait-il qu'aux nobles seigneurs, «gens

libères, bien nés, bien instruits, et conversant en compagnie honnête».

Le *Capital* n'est pas une Abbaye de Thélème, et ceux que leur destin conduit à le lire représentent plutôt le double négatif des invités de Rabelais: «opprimés, mal nés, malappris, conversant en compagnie suspecte».

Du moins, les audacieux se trouvent-ils dûment avertis. Marx ne les ménage pas. Reconnaisant le caractère très ardu de la lecture de son ouvrage, il précise:

«C'est là un désavantage contre lequel je ne peux rien si ce n'est toutefois prévenir et prémunir les lecteurs soucieux de vérité. Il n'y a pas de route royale pour la science...».

Mais, en fait, l'espoir de Marx, sur ce point, a, je crois, été déçu. Ce n'est pas la seule difficulté de compréhension du texte qui a détourné les lecteurs éventuels, mais bien d'autres circonstances ont rendu son oeuvre presque inaccessible à la plupart d'entre eux.

Il y a là une situation tout-à-fait étrange, et qui prend à mes yeux d'autant plus d'évidence que je relis Marx davantage. Et je sais bien qu'en essayant de la décrire, je m'avance sur un chemin plein de périls. Je risque de chagriner beaucoup de gens très estimables.

N'est-il pas périlleux déjà d'avancer cette nouvelle thèse, que je crois pourtant irréfutable: en ce qui concerne les seules oeuvres écrites de Marx, et de son *alter ego* Engels, il faut reconnaître que deux lectures, parentes l'une de l'autre, mais tout de même très différentes peuvent en être faites. Et Marx lui-même a favorisé cette dualité en présentant ses idées sous deux formes.

L'une, c'est une sorte d'exposé, authentique certes, mais sommaire, schématique même, qui permet une compréhension globale et suscite un usage pragmatique, une application immédiate, ou qui, si l'on peut dire, se jette tout de suite dans la mêlée.

L'autre, c'est une exposition longue et complexe, toujours inachevée, toujours reprise, répétitive dans sa minutie et sa rigueur recherchée, et qui seule permet au lecteur une connaissance véritable, un approfondissement. Mais à quel prix! D'une part elle exige une formation intellectuelle préalable, et d'autre part elle réclame, pour se réaliser, une synoptique du cours des choses qui suppose à son tour un détachement momentané, un éloignement provisoire de la mêlée.

On peut montrer que l'immense masse des gens qui invoquent Marx, se réclament de lui dans leur action quotidienne ou le visent dans leurs critiques et leurs attaques véhémentes ou violentes, ne le connaissent que par l'intermédiaire de commentateurs, d'interprètes, de propagandistes, avec tous les risques d'erreur et d'interprétation subjective que cette médiation comporte.

Mais la doctrine de Marx a été connue aussi, dans les premiers temps de sa diffusion, et encore maintenant souvent, par des textes de Marx et d'Engels eux-mêmes — une vulgarisation excellente, puisqu'elle était de source directe. L'histoire l'enseigne avec certitude: les idées de Marx ont été connues et se sont répandues principalement par deux brochures: le *Manifeste*, de 1848, et l'opuscule d'Engels: *Socialisme uto-*

pique et socialisme scientifique, de 1892, auxquels on peut ajouter quelques discours, comme par exemple *Travail salarié et Capital*, *Prix, salaire, profits*.

Il est très remarquable, pour la détermination de la pensée de Marx, et singulièrement de sa philosophie, que ces petits ouvrages, dont aucun ne comporte plus d'une centaine de pages — parmi lesquelles beaucoup, pour des raisons historiques, sont devenues inintelligibles à un lecteur ordinaire actuel —, ont suffi à susciter cet immense mouvement mondial de pensée!

C'est que, conformément à la théorie même qu'ils propageaient, ils ne faisaient qu'exprimer des sentiments et des pensées déjà confusément présents dans l'esprit des lecteurs ou des auditeurs, dans leur public prédestiné.

Un propagandiste va lire quelques phrases de Marx, ou quelques citations fameuses de lui, ou bien il donne de sa pensée un résumé sommaire, schématique, approximatif devant des guérilleros d'Amérique du Sud, des paysans misérables de Chine, des déshérités de Cuba, des prolétaires des pays industrialisés — et ceux-ci comprennent tout de suite, et en tout cas acceptent cette pensée et agissent désormais selon ses principes, comme s'il y avait entre elle et leur propre conscience spontanée une sorte d'harmonie préétablie. Ce n'est qu'une étincelle précaire, mais elle trouve en eux une matière éminemment inflammable. Ceux qui l'adoptent ainsi spontanément de manière si rapide, ne la connaissent donc que très partiellement, et même très partialement, et ils *sentent* plus qu'il ne *conçoivent* leur accord avec toute la philosophie qu'elle implique, mais que, pour leur part, ils seraient tout-à-fait incapables d'expliquer, ou d'exprimer.

Les spécialistes

Inversement, exposez en détail et consciencieusement la doctrine de Marx, longuement et scrupuleusement, devant un auditoire d'intellectuels, et, surtout, devant un auditoire de spécialistes des diverses disciplines auxquelles Marx s'est intéressé: le plus souvent ils n'approuvent pas, et d'abord parce qu'ils prétendent que c'est incompréhensible, qu'il n'y a là qu'un mysticisme bizarre, une construction intellectuelle arbitraire privée de tout rapport assignable à la réalité, incapable de produire aucun effet, par elle-même, dans cette réalité, telle qu'elle est.

La barrière épistémologique est une barrière sociale.

Marx, curieusement, ne l'avait pas devinée et, pour parvenir à la reconnaître, il a fallu qu'il s'y heurte effectivement pratiquement.

Il y a là un épisode en général mal connu, et parfois volontairement dissimulé, de l'histoire de la propagation du marxisme.

Dans sa jeunesse, Marx s'était imaginé que la seule rigueur théorique de ses recherches et de sa manière de fonder ses découvertes lui gagnerait l'oreille des spécialistes, des savants, des professeurs.

Il a conservé cette illusion pendant très longtemps, et elle le hantait

encore au moment de la parution, en Allemagne, du 1er livre du *Capital*. On en trouve le témoignage dans ces articles stupéfiants qu'Engels écrivait et réussit à faire publier dans diverses revues et journaux de toutes tendances pour faire connaître au public la parution de ce livre. D'une manière étonnante il se livre à une sorte d'acrobatie intellectuelle pour présenter sous un jour favorable l'oeuvre de son ami, et aux lecteurs d'une revue chrétienne, et aux lecteurs d'une revue conservatrice, et aux lecteurs d'une revue libérale, en insistant chaque fois sur un aspect particulier.

Tous ces efforts de publicité dans le milieu intellectuel allemand restèrent vains. La parution de *Capital* ne suscita que quelques échos négatifs: des constats d'inanité, ou des railleries grossières. On dénonçait ce que l'on tenait pour un délire intellectuel, et l'on se moquait de ce délire.

Pour signaler un commentaire favorable, Marx dut chercher un commentateur complètement inconnu, dans une revue tout à fait obscure de Saint-Petersbourg. Il le cite, bien sûr, dans la *Postface* à la seconde édition du *Capital*. Mais très peu de temps après l'unique spécialiste d'abord favorable deviendra à son tour un adversaire de Marx, et semble-t-il, particulièrement incompréhensif.

Les spécialistes, philosophes, savants, professeurs, il faut bien l'admettre, n'ont jamais reconnu Marx comme un des leurs, ni comme un théoricien estimable.

Aussi, tout de même, à la fin de sa vie, Marx avait-il perdu enfin toute illusion à ce sujet. Il avait renoncé — non sans quelque amertume — à cette audience autrefois tant convoitée, et il s'adressait désormais aux seuls lecteurs que leur situation sociale rendait capables de le comprendre et de le suivre, aux prolétaires, à la classe ouvrière.

Et longtemps après la mort de Marx, Engels arrangeant quelque peu l'histoire, pouvait écrire, en conclusion de ce *Ludwig Feuerbach* où il avait exposé, à grands traits, tout le développement de la philosophie allemande:

«La tendance nouvelle qui a reconnu dans l'histoire du développement du travail la clé qui permet de comprendre l'histoire de la société tout entière s'est adressée d'emblée de préférence à la classe ouvrière et elle y a trouvé la compréhension qu'elle ne cherchait pas auprès de la science officielle et qu'elle n'attendait pas d'elle. C'est le mouvement ouvrier allemand qui est l'héritier de la philosophie classique allemande».

Il faut bien voir toutefois les conséquences que comportait une telle restriction de l'audience éventuelle!

Par sa situation sociale et sa disposition d'esprit la petite bourgeoisie intellectuelle ne se trouvait sans doute pas de plain-pied avec les conclusions de la recherche marxienne, mais elle disposait seule des instruments intellectuels et culturels qui avaient permis aussi à Marx de les atteindre.

De son côté, par sa situation sociale et sa disposition d'esprit, la classe ouvrière allemande se trouvait bien placée pour comprendre et

recueillir les conclusions auxquelles aboutissait Marx, mais par contre, elle ne disposait pas de la formation intellectuelle et scientifique, et tout simplement déjà de l'instruction universitaire, — dont Marx lui-même avait tiré un large bénéfice, et qui lui aurait seule permis de s'assimiler entièrement ses principes de base et ses méthodes de recherche.

Ainsi, ceux qui détiennent les moyens culturels pour le comprendre ne se trouvent-ils pas dans la situation sociale qui le leur permettrait, et ceux qui se trouvent dans la situation sociale adéquate, n'ont-ils pas reçu, précisément à cause de cette situation sociale, les instruments intellectuels et la formation préalable pour parvenir à une connaissance et à une compréhension complètes.

La difficulté de la lecture

Il y a donc non seulement deux oeuvres de Marx, mais il y a aussi deux niveaux, fort inégaux, de lecture de son oeuvre publiée, dont chacun a sa destination et ses vertus propres.

En schématisant, d'une manière sans doute excessive, mais qui clarifie la situation, on peut dire que ceux qui étaient rendus clairvoyants par l'amour ou par la haine, se sont contentés de la lecture superficielle d'ouvrages sommaires de vulgarisation. Et que ceux qui auraient pu, s'ils avaient été clairvoyants, dominer l'immense oeuvre écrite de Marx se sont détournés d'elle. — En particulier, les philosophes de profession l'ont généralement méprisée. En conséquence, la seule philosophie qui, par le relais de travaux spécialisés ou d'ouvrages de vulgarisation, a effectivement «transformé le monde», et continue à le transformer — quel que soit le jugement que l'on porte sur la qualité de cette transformation — est tenue, dans l'ensemble, pour inexistante par les spécialistes. Sont-ils alors vraiment des spécialistes?

La pensée de Marx a dû son immense succès pratique, dans l'ensemble, à des gens qui ne l'avaient pas lu, ou l'avaient peu lu, ou l'avaient mal lu — ce que l'on ne saurait d'ailleurs leur reprocher parce qu'il était en réalité, pour eux, presque impossible à lire.

Je ne dévoile qu'un secret de polichinelle en insinuant qu'il n'y a vraiment que très peu d'individus, dans le monde, qui aient lu l'oeuvre entière de Marx, et encore moins qui se soient trouvés en mesure de la comprendre entièrement.

Et même, déjà, simplement: qui donc a lu *Le Capital*?

L'immensité de l'oeuvre publiée

C'est que le premier obstacle, c'est déjà la *dimension* de l'oeuvre écrite, mêlée ou entrelacée, de Marx et d'Engels!

Relire Marx! C'est facile à dire! Mais comptez donc d'abord les pages! La meilleure édition allemande actuelle comporte 43 volumes de 700 pages en moyenne. Cela fait à peu près 30 000 pages. Il faut avoir

le temps, et les prolétaires ne l'ont certainement pas. Lénine disait que les militants ont heureusement le temps de lire quand la répression les met en prison. Mais tout le monde n'a pas cette chance et toutes les prisons ne laissent pas, comme celles où a pu séjourner Lénine, pénétrer les oeuvres de Marx. Les geôles de la Gestapo n'autorisaient pas cette lecture, ni d'ailleurs aucune lecture.

Et d'ailleurs l'édition actuellement utilisée reste incomplète. On en a commencé une nouvelle qui prévoit 140 volumes. Pour en venir à bout, il faudra le bagne à perpétuité!

Et bien sûr, encore une fois, on peut faire connaissance avec Marx à moindres frais! On peut se contenter des résumés de vulgarisation, on peut choisir les oeuvres que les commentateurs signalent comme les plus significatives, comme, par exemple *Le Capital*. Mais *Le Capital* comporte lui-même, y compris son 4ème tome, *Les Théories sur la plus value*, 3750 pages, et des pages dont le moins que l'on puisse dire est qu'elles sont escarpées!

Bien entendu, cet immense discours de Marx et d'Engels comporte des redites, des écrits de circonstance, des passages de moindre intérêt. Mais pour opérer une sélection valable, et si l'on ne veut pas pour cela se fier au jugement d'autrui, il faut aller y voir, il faut tout lire, et aussi la correspondance de ces deux auteurs. Ainsi, par exemple, les dernières lettres qu'Engels écrivit à des amis, peu de temps avant de mourir, procurent-elles des clés indispensables pour l'interprétation convenable de la philosophie de Marx tout entière.

On sait que l'oeuvre écrite de Marx est restée inachevée, et déjà sa composante essentielle, *Le Capital*. Aussi la *philosophie* de Marx, proprement dite, se présente-t-elle sous forme de fragments, d'allusions, de références à d'autres, de signes qui ne sont déchiffrables que si l'on connaît l'évolution générale de la pensée de Marx, ses sources, son contexte idéologique, sa situation historique. Sans la connaissance préalable de tout cela, on risque de commettre les contre-sens les plus graves.

La traduction française

A tous les obstacles qui empêchent une lecture facile et satisfaisante des écrits de Marx, il s'en ajoute un autre, pour les Français. C'est celui que représente la très mauvaise qualité des traductions françaises, en général.

Je ne mets nullement en accusation les traducteurs, je sais combien leur art est difficile, et comme la critique est facile. Je ne prétends nullement que l'on pouvait immédiatement et aisément faire mieux qu'eux. Je ne conteste nullement l'utilité de leur travail: ils ont permis au public français un accès, bien précaire, bien incertain, mais un accès tout de même aux textes de Marx. D'ailleurs, leurs traductions, lorsqu'il s'agit d'une lecture au premier degré, et à usage pragmatique, peut, à la rigueur, suffire.

Mais s'il s'agit d'une lecture approfondie, soucieuse de discerner les

présuppositions et les implications, et de suivre la pensée de Marx dans ses conditions philosophiques et épistémologiques, alors l'obstacle est presque insurmontable.

Cette carence touche tout particulièrement l'un des textes de Marx les plus importants, celui auquel on prétend constamment recourir, non sans raison, le 1er livre du *Capital*.

Ce livre a été traduit, du vivant de Marx, par Joseph Roy, et de toute évidence cette traduction est lacunaire, arbitraire, constamment et profondément fautive. Pourtant, en France, on s'en tient généralement à elle et on la reproduit avec fidélité depuis sa première édition.

Marx a publié une sorte de *satisfecit* en tête de l'ouvrage:

«Monsieur Joseph Roy s'était engagé à donner une traduction aussi exacte et même littéraire que possible; il a scrupuleusement rempli sa tâche. Mais ses scrupules mêmes m'ont obligé à modifier la rédaction, dans le but de la rendre plus accessible au lecteur».

Si l'on compare la traduction procurée par Joseph Roy et la deuxième édition allemande du *Capital*, publiée après cette traduction, alors on voit qu'il serait grotesque de prendre au sérieux le *satisfecit* de Marx, et de croire que Joseph Roy «a rempli scrupuleusement sa tâche».

Il n'est pas du tout incompréhensible que Marx ait accordé ce *satisfecit*, mais ce qui est proprement scandaleux, c'est que l'on continue à s'y référer pour publier sans cesse cette traduction fautive.

Il n'est pas étonnant, après tout cela, que Marx lui-même, ayant eu connaissance de ce qu'écrivaient en France, ceux qui se prétendaient ses disciples, ait pu déclarer: «si c'est cela le marxisme, alors je ne suis pas marxiste»⁴!

Mais, en bien des occasions, il avait manifesté son désaccord aussi avec la doctrine que, hors de France, on répandait sous son nom et en lui en attribuant la responsabilité.

Il aurait pu dire, comme l'autre: de mes ennemis je m'en charge, mais que Dieu me garde de mes amis!

La difficulté de la traduction en langue française est donc l'un des principaux obstacles dressés devant d'éventuels lecteurs de l'œuvre de Marx. Mais nous ne pouvons manquer d'être alertés par ce cas particulier, et, bien que nous ne puissions en juger sur le fond, nous pouvons nous interroger, sur la qualité, la rigueur, et même, à la limite, la possibilité de la traduction de Marx en russe, en chinois, en japonais, en arabe, en ouzbek, etc.⁵

L'hégélianisme marxien

Mais les défaillances de la traduction de Joseph Roy ne tiennent pas seulement à une certaine négligence, à un certain manque de rigueur, à une incompréhension et à des partis-pris injustifiés du traducteur.

Il est impossible de vraiment assimiler de façon profonde la pensée de Marx si l'on en ignore les sources. Parmi ces sources, certaines se révèlent relativement accessibles, et à Joseph Roy aussi; par exemple, l'économie politique classique, la tradition socialiste française, et d'autres.

Mais il y a une source à mon avis plus importante, qui fournit des éléments plus fondamentaux, qui propose en fait une manière originale de penser, avec des procédés de recherche et de découverte, des procédures de raisonnement, un vocabulaire tout à fait nouveaux et importants, c'est la philosophie de Hegel. Ceux qui connaissent bien celle-ci savent combien Marx lui est immensément redevable, bien qu'il n'ait pas exposé cette philosophie de Hegel pour elle-même.

Or, non seulement beaucoup de lecteurs et de traducteurs ignorent tout de cette philosophie hégélienne, mais même, généralement, et c'était aussi le cas de Joseph Roy, ils sont spontanément et directement inspirés par une philosophie, implicite ou explicite, toute contraire — et en ce qui concerne Roy, c'est le positivisme.

Cette relation profonde entre Marx et Hegel, qui fait l'objet de mes études personnelles les plus constantes, il serait trop long de la présenter ici, et d'ailleurs, j'ai déjà eu l'occasion de le faire, il y a quelques années. Mais une anecdote me permettra de la signifier dans toute son ampleur, et d'en faire éclater ce que je pourrais appeler la problématique théorique dans son caractère étonnamment dramatique.

Entre 1914-1916 Lénine, ayant mis le nez dans les *Oeuvres* de Hegel, se rend compte, en cette période de préparation directe de la révolution de 1917, qu'il n'y a pas de tâche plus urgente pour lui que de lire, et même d'étudier Hegel. Et c'est alors qu'il écrit cet aphorisme: «On ne peut parfaitement comprendre le *Capital* de Marx et en particulier son premier chapitre sans avoir étudié à fond et compris toute la Logique de Hegel. Donc pas un marxiste n'a compris Marx un demi-siècle après lui!»⁶.

Cet aphorisme de Lénine se trouve cité parfois par les disciples de Lénine, mais très rarement, car il ne peut que leur rappeler désagréablement leur propre indifférence fautive à l'égard de Hegel et de l'hégélianisme.

Mais même ceux qui consentent à le rappeler parfois, négligent l'un de ses enseignements les plus pathétiques: en réalité, cet aphorisme, même s'il présente l'exagération d'une boutade, représente un aveu de Lénine lui-même, concernant sa propre formation actuelle. Cet aphorisme signale en effet, avec une franchise rarement présente aussi ouvertement

⁴ Cité par Engels: *Marx-Engels-Werke*, XXXVII, p. 436.

⁵ Nous disposons, depuis peu, d'une traduction de qualité très supérieure à celle de J. Roy: K. Marx, *Le Capital*, Livre I, trad. sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions Sociales, 1983.

⁶ V. I. Lénine, *Cahiers philosophiques*, Paris, 1955, p. 149.

chez un théoricien, que Lénine reconnaît que jusqu'alors, donc jusqu'en 1916, il n'a pas compris Marx à fond.

Car c'est seulement en cette année 1916 que Lénine s'est mis, et avec quelle ardeur, et avec quel sérieux, à lire, ou mieux à étudier Hegel, sur lequel il a fait des remarques tout-à-fait judicieuses et pertinentes. Huit ans avant sa mort!

Encore lisait-il, lui, Hegel et Marx en allemand!

En fait, l'ignorance de Hegel, entraîne de graves erreurs et de graves contre-sens, chez les lecteurs, qu'ils soient favorables ou défavorables, non seulement concernant la dialectique marxienne mais aussi le matérialisme marxien. Ce matérialisme n'est pas ce qu'un vain peuple pense, et les Français devraient se rendre mieux compte du fait qu'il diffère profondément du matérialisme des philosophes français du XVIII^e siècle.

Mais Hegel, qui constitue si je puis dire l'une des clefs de Marx, est lui-même très difficile à comprendre et à traduire.

On voit alors comme il conviendrait peu d'appliquer à Marx des formules qui sont tant à la mode: il «se donne à comprendre», il «se donne à lire», il «donne à comprendre». En fait, il se refuserait plutôt. Il faut le lire activement, l'esprit toujours en éveil, et en recourant à toutes les ressources de la culture et du savoir, parfois de l'érudition.

Dialectique

La manière marxienne de penser est dialectique. Cela ne manque pas de susciter des effets sur la manière spécifique de lire Marx. D'une manière qui peut paraître paradoxale, mais qui en fait est simplement dialectique, la contestation althussérienne aura aidé à en prendre mieux conscience, et c'est l'un de ses mérites, parmi d'autres qui sont grands.

Ce qui est difficile, dans la manière dialectique de penser, c'est de tenir à la fois tous les moments du processus dialectique, de conquérir l'universel sans perdre pour autant le particulier, et inversement, de gagner l'unité et l'identité sans faire l'économie de la différence et de la dispersion. C'est-à-dire: penser et être *tout*, à la fois, sans se résigner à laisser rien d'extérieur et d'étranger.

Cette difficulté (les adversaires préfèrent dénoncer ici une impossibilité), et cette richesse, s'expriment bien, et plus clairement peut-être que par un long discours conceptuel, dans quelques images et dans quelques constats.

La difficulté de conserver la diversité dans l'unité, de ne rien perdre de cette richesse par le fait même de la comprendre, elle se manifeste dans une formule de Hegel, que j'isole, d'ailleurs peut-être abusivement, de son contexte, en l'occurrence religieux:

«Je ne suis pas seulement l'un de ceux qui sont engagés dans le combat, mais je suis les deux combattants et je suis le combat lui-même»⁷.

⁷ Werke, éd. Glockner, tome XV, pp. 80-81.

Il faut être à la fois synoptiquement le combat total, et réflexivement ou dogmatiquement, l'un des combattants.

Or ceux qui sont durement engagés dans le combat, et même souvent cruellement, comprennent et admettent difficilement ce point de vue de l'identité synoptique.

Que devaient penser les combattants vaincus, humiliés et meurtris, lorsque Marx proclamait la nécessité et l'utilité de leur défaite, et donc la nécessité et l'utilité de l'existence et du succès de leurs ennemis? Dans *Le 18 Brumaire de Louis-Bonaparte*, après la victoire de Napoléon III sur ses adversaires républicains et socialistes, Marx a l'audace d'écrire: «La révolution va jusqu'au fond des choses. Elle ne traverse encore que le purgatoire. Elle mène son affaire avec méthode. Jusqu'au 2 décembre 1851, elle n'avait accompli que la moitié de ses préparatifs, et maintenant elle accomplit l'autre moitié. Elle perfectionne d'abord le pouvoir parlementaire, pour pouvoir le renverser ensuite. Ce but une fois atteint, elle perfectionne le pouvoir exécutif, le réduit à son expression la plus pure, l'isole, dirige contre lui tous les reproches pour pouvoir concentrer sur lui toutes ses forces de destruction et, quand elle aura accompli la moitié de son travail de préparation, l'Europe sautera de sa place et jubilera: "bien creusé, vieille taupe!"»⁸.

Il faut être dialecticien pour entendre sans désarroi et sans indignation de pareilles déclarations!

Il y a dans la philosophie de Marx un universalisme qui veut ne pas effacer le particulier et le singulier, ce qui aboutit, chez lui, à une sorte d'universalité du particulier et de nécessité du hasard.

On comprend que, dans ces conditions, il soit très dangereux d'isoler et de privilégier arbitrairement, dans les *Oeuvres* de Marx, tel ouvrage, tel chapitre, tel passage!

La lecture schématique, la lecture parcellaire, si elle est inévitable, présente bien des inconvénients. Notamment celui-ci: elle implique qu'on ne découvre certaines choses dans les textes de Marx qu'après coup, rétrospectivement, quand l'événement vient confirmer ce contre quoi Marx avait mis en garde, mais à quoi on n'avait pas prêté attention d'abord. Il est bien clair, par exemple, que c'est après que le culte de la personnalité se soit développé dans certains pays socialistes et dans le mouvement socialiste mondial qu'on s'est aperçu que Marx avait, il y a longtemps, mis en garde à l'avance contre cette perversion, et c'est donc dans un mouvement d'usage rétroactif que l'on a été pêcher, dans des textes oubliés et négligés, cette expression de «culte de la personnalité» (*Personenkult*) pour la désigner.

De même trouve-t-on chez Marx, en bien des endroits de son oeuvre, la description du processus d'autonomisation des institutions qui explique l'apparition du bureaucratisme autoritaire.

⁸ *Le 18 Brumaire de Louis-Bonaparte*, Paris, Ed. Sociales, 1969, p. 124.

La force des idées

Quand on relit Marx, et si l'on reste prisonnier des cadres culturels et épistémologiques, plus généralement de l'idéologie établie, on peut s'étonner que ces pages austères, ardues, sévères aient pu contribuer à ébranler le monde!

D'où provient donc l'efficacité, la puissance pratique de ce texte? Pourquoi et en quoi les paroles de Marx, mieux que de tout autre, ont-elles été, restent-elles des actes? Et ceci malgré les erreurs, les défaites, parfois les crimes de ceux qui les ont propagées et appliquées?

Tant de doctrines idéalistes et spiritualistes restent séculièrement sans effets dans les domaines mêmes auxquels s'étendent leurs prétentions!

Et la doctrine qui témoigne de cette efficacité des idées, c'est précisément celle qui conteste l'autonomie des idées et du jugement! Celle qui annonce la nécessité de lois immanentes à l'histoire humaine!

Que cela soit un avertissement aux lecteurs! N'entreprenez pas la relecture de Marx avec des idées préconçues, en général, mais notamment, avec des idées préconçues sur ce que devrait être, chez lui, le rapport entre les idées et la matière, entre le fait et le droit, entre l'idéal et le réel, entre le possible et l'effectif!

Mais alors, cette relecture offre des caractères tout à fait extraordinaires. Quand on a commencé par des paradoxes ne se sent-on pas autorisé à terminer par un paradoxe plus choquant que tous les autres?

Oui, malgré le temps écoulé et les obstacles accumulés, malgré les événements ambigus, ou à cause d'eux, pour ceux qui savent la conduire comme il convient, la continuelle lecture de Marx offre les surprises de la découverte, de l'aventure, du commencement. Ses livres anticipent tellement que, cent ans après, ou, pour certains d'entre eux bien davantage, et après tant de tentatives, ils s'offrent comme la nouveauté même, l'initiative et l'initiation. Marx, on ne peut que le relire, mais chaque relecture est comme une première lecture. Et, avant de l'entreprendre, il nous faut d'abord tenter de nous changer nous-mêmes.

MARX E L'IDEA DI PROGRESSO

di Gian Mario Cazzaniga

La storiografia dell'idea di progresso sembra dividersi fra chi ne afferma la nascita nel mondo borghese moderno e chi ne individua il fondamento in una metafora biologica letta in chiave provvidenzialistica e tipica di gran parte del pensiero occidentale. Per J. Bury si tratta di una teoria cumulativa delle scienze e delle arti volta, a partire da Bodin e Fontenelle, ad affermare l'autonomia e perfettibilità dell'uomo. Per R. A. Nisbet si tratta piuttosto di una metafora che legge in chiave di derivazione genetica processi di mutamento caratterizzati invece dalla discontinuità.

Da questa metafora, per Nisbet priva di fondamento scientifico, trae origine la fiducia di individuare la direzione del processo storico, con un filo rosso che da Aristotele ed Agostino conduce a Bossuet e Condorcet, anche se nel pensiero occidentale un elemento di novità emerge, a partire da Perrault e Fontenelle, nella negazione della decadenza e quindi nel rifiuto delle teorie cicliche. Il testo del Bury, per quanto insoddisfacente, resta ancora un classico storiografico a cui riferirsi. Va rilevato come, proprio nel periodo in cui apparve, emergessero filoni interpretativi di tutt'altro segno, dalla volgarizzazione di teorie cicliche a *la* Spengler alla lettura dell'idea di progresso in chiave di secolarizzazione, con i lavori di Dawson, Schmitt e Löwith. Il prevalere, anche in epoca recente, di queste letture non ha certamente stimolato lo sviluppo del lavoro storiografico. Ha prevalso in sostanza una accezione povera dell'idea di progresso, come visione lineare e predeterminata del processo storico, dove i riferimenti filologici e storici ai singoli pensatori risultano evanescenti. In questo quadro risulta ancora condivisibile quanto veniva affermando nel 1937 P. Sorokin, pur in un contesto che riproponeva una teoria ciclica della storia, per cui «La vera storia dell'idea di progresso non è stata ancora scritta. Lavori come *The Idea of Progress* di J. B. Bury e quello di Delvaile... affrontano il problema molto superficialmente»¹.

¹ P. T. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, v. II: *Fluctuation of Systems of Truth, Ethics and Law*, American Book Company, New York 1937, p. 371. Va rilevato come anche l'opposizione ricorrente fra progresso lineare del mondo cristiano-moderno e teorie cicliche del mondo classico costituisca un topos superficiale (cfr. a questo riguardo S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, v. II, Laterza, Bari 1966, pp. 412-61).

In realtà hanno finito per sovrapporsi e confondersi questioni diverse quali l'intelligibilità del processo storico, la lettura in chiave di continuità o discontinuità del processo, l'attribuzione di valori positivi alle leggi di movimento individuate ecc. La stessa identificazione di determinismo e movimento unilineare appare assai dubbia. Teorie cicliche e sviluppo progressivo unilineare finiscono infatti per convergere in senso deterministico, a differenza di teorie del progresso «ad albero», discontinue e pluridirezionali. Né risulta irrilevante, anche per chi non sia di provata fede storicista, verificare nel rispetto dei testi quali siano i diversi contenuti dell'idea di progresso e quale rapporto emerga fra letteratura e contesto socio-culturale.

Il lessico

È presente nel dibattito contemporaneo una diffusa polemica nei confronti dell'idea di progresso in Hegel e Marx, letta nel primo come provvidenzialismo religioso e nel secondo come teodicea laica fondata sul determinismo tecnologico.

Una prima analisi di tipo lessicale principia a sollevare dubbi. Progresso non è parola chiave né in Hegel, che usa senza particolare rilievo un lessico diversificato², né in Marx, che usa in genere *Fortschritt*³, ma assai spesso con aggettivazioni che ne sfumano la valenza. Nel complesso Marx tende ad usare *Fortschritt* come equivalente di *Entwicklung* (movimento, sviluppo) e nei rari passi in cui lo usa in senso proprio, lo riconduce sempre alla categoria storica di antagonismo. Valga una sola citazione: «Tutte le nostre scoperte e il nostro progresso sembrano infondere una vita spirituale alle cose materiali e al tempo stesso istupidire la vita umana, riducendola a una forza materiale. Questo antagonismo fra l'industria moderna e la scienza da un lato e la miseria moderna e la corruzione dall'altro, questo antagonismo fra le forze produttive e i rapporti sociali della nostra epoca è un fatto tangibile, macroscopico e inconfutabile»⁴.

Una analisi del lessico non può che essere propedeutica, ma è sem-

² v. G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, Register* v. H. Reineke, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, ad voces *Fortgang*, *Fortschreiten*, *Fortschritt* e *Progress*, pp. 190-91 e 509.

³ v. *Sachregister zu den Werken Karl Marx-Friedrich Engels*, v. W. Herferth, Pahl-Rugenstein, Köln 1983, ad vocem *Fortschritt, industrieller*, p. 286. Tra i rari passi in cui Marx usa un lessico diverso, cfr. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Berlin 1953, p. 484 («Das Kapital aber hat den geschichtlichen Progress gefangen genommen in den Dienst des Reichtums», ivi) e *Das Kapital*, MEW 23, p. 644 («... das "Populationsprinzip" ... wurde jubelnd begrüßt von der englischen Oligarchie als der grosse Austilger aller Gölüste nach menschlicher Fortentwicklung»).

⁴ MEW 12, p. 4; sulla categoria di «antagonismo» cfr. *Misère de la Philosophie, Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, in MEGA¹, Bd. 6, pp. 143-44 e 188-91 e *Vorrede del '59* in MEW 13, p. 9.

pre indiziaria, come è significativo che nelle storie classiche dell'idea di progresso né Hegel né Marx occupino molto spazio. Alla base del pensiero marxiano opera, come in tutti i classici del pensiero moderno, l'idea di libertà. Certamente una prima lettura del concetto di progresso evidenzia l'elemento del dominio umano sulla natura attraverso lo sviluppo delle forze produttive. Tuttavia il secondo elemento che emerge è il controllo sociale dello sviluppo. A fondamento del concetto di progresso vi è dunque una lettura storica del rapporto fra natura e cultura, fra soddisfazione dei bisogni necessari, culturalizzazione dei bisogni, consapevolezza e controllo del soddisfacimento. Di qui la necessità di una ulteriore riflessione, sia in chiave di retroterra culturale che di analisi ed interpretazione del testo.

Va rilevato come nel dibattito filosofico odierno riemerge, in forme più o meno esplicite, una critica sul terreno dell'autonomia dei valori, da Hegel e Marx ricondotti al mondo storico da cui vengono espressi. Sulla autonomia dei valori la discussione non è agevole, come la storia della filosofia morale insegna. Sia lecito tuttavia rilevare come le critiche al presunto determinismo provvidenziale ed alla storicizzazione dei valori si conciliano assai male tra loro.

D'altra parte quando la critica si focalizza sulle presunte aporie del progresso marxiano, il coro è composto da voci assai diverse: chi rivaluta l'illuminismo come propugnatore di un progresso cumulativo e polivalente cerca di ricondurre Marx al provvidenzialismo romantico, chi invece legge la storia come manifestarsi infinito del principio di libertà lo riconduce ad un materialismo meccanicistico negatore della storia, mentre chi si avventura piuttosto sul terreno del fondamento dell'essere e della condizione umana come deiezione esistenziale tende a sua volta a rifiutarlo come ultimo prodotto di una tradizione metafisica oggettivistica.

Ma se la eterogeneità di queste letture critiche va rilevata, non ci aiuta ancora a leggere Marx nei suoi testi e nel suo tempo.

Il pensiero sociale degli illuministi

La presenza del concetto di progresso nella cultura europea del XVIII secolo è fuori discussione. Tuttavia proprio questa rilevanza non consente letture unificate, col rischio di appiattimento dei diversi filoni di pensiero.

Nella comune affermazione di un principio di progresso come filo conduttore della storia umana, emergono immediatamente almeno due distinti filoni settecenteschi: 1. il progresso come autoperfezionamento umano, come progressivo realizzarsi del regno della ragione, come teodicea laica. Questo filone è particolarmente forte nel mondo pietista e massonico tedesco, da Lessing e Herder a Pestalozzi e Fichte, e lo sarà ancora nella prima metà dell'Ottocento con la sinistra hegeliana, da Feuerbach a Moses Hess e Bruno Bauer. È questo il luogo genetico della «secolarizzazione»; 2. il progresso come artificialità della natura umana, sviluppo intrecciato di *techné* e divisione sociale del lavoro, evoluzione

delle forme politiche come riflesso delle condizioni materiali e sociali di vita. Questo filone nasce con Hobbes e trova uno straordinario sviluppo nella Scozia del secondo Settecento con Ferguson, Smith, Steuart e Millar. Comune a questi due filoni è l'aspirazione alla pace come componente necessaria del progresso, anche se nei tedeschi la motivazione è di carattere etico-cosmopolita, bene espressa dal *Lied* schilleriano *An die Freude*, mentre negli scozzesi è piuttosto un prodotto della funzione civilizzatrice del commercio.

Tuttavia queste due accezioni di progresso, già troppo sommariamente richiamate, sono compresenti e si complicano ulteriormente nella situazione francese. Da una parte opera un concetto di progresso, sulla scia di Montesquieu e Voltaire (*Essai sur les mœurs*), collegato al clima, alle condizioni materiali di sussistenza, alla cultura dei gruppi dirigenti, con un succedersi di *civilisations* non lineare né prefissabile nelle evoluzioni. Alla base troviamo una teoria cumulativa delle conoscenze e delle invenzioni, con diverse sottolineature ora del rapporto fra progresso tecnico e libertà politiche (Turgot) ora del commercio come fattore di incivilimento (Raynal) e con una differenziazione di stadi storici che trova la sua più significativa espressione nell'incompiuto *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* di Condorcet. Ma proprio il lessico di questo filone culturale, con il suo costante plurale (*les progrès*), si pone a conferma di una lettura polivalente e spesso discontinua del processo storico.

Dall'altra parte vi è una forte connotazione etica del pensiero sociale antif feudale, che utilizza come arma di lotta le categorie di «natura» e «legge di natura» per proporre nuovi ordinamenti sociali. L'utopismo sociale settecentesco tende insomma ad unificare etica e costituzione politica su un terreno in cui la virtù repubblicana, l'uguaglianza come valore supremo, la legge agraria, la polemica contro il lusso ed il dispotismo, la diffidenza per le grandi città, tendono ad usare le «leggi di natura» come arma di lotta politica, ma anche a configurare il progresso come processo obbligato di ricongiunzione fra etica virtuosa, legge di natura e nuova forma comunitaria. Da una parte sono forti le analogie col filone tedesco, ed anche gli scambi attraverso circoli massonici radicali come il *Cercle Social* e gli Illuminati di Baviera, dall'altra questo filone dopo l'esperienza rivoluzionaria continua attraverso Babeuf, Buonarroti e Blanqui ad operare nel dibattito politico e culturale dell'Ottocento.

Questi richiami sommari valgono qui per sottolineare due punti: 1. la complessità dei significati, ora complementari ora divergenti, di cui si carica l'idea di progresso nei filosofi del sec. XVIII, complessità che rimanda non solo ad analisi specifiche dei testi ma anche al rapporto con le diverse condizioni sociali e politiche nazionali. Mentre in Germania gli intellettuali ripiegano su un terreno culturale-pedagogico ed etico-religioso di fronte ad una impossibilità di mutamento delle forme politiche, in Gran Bretagna la più avanzata realtà economica ed istituzionale sposta piuttosto la riflessione sulle leggi «spontanee» di sviluppo della società civile, mentre in Francia la contraddizione più acuta fra sviluppo sociale ed istituzioni politiche produce invece ipotesi diverse di riforma sociale e

sul terreno del dispotismo illuminato e sul terreno del rovesciamento politico; 2. il filone etico-utopistico tedesco e francese non solo costituisce un fenomeno culturale importante in questo periodo, ma si prolunga nell'Ottocento da una parte con la sinistra hegeliana e la Lega dei Giusti, dall'altra con le sette carbonare e col blanquismo (gli stessi fenomeni del proudhonismo e del mazzinanesimo rientrano ancora in questa tradizione).

A parte l'importanza di queste esperienze nel processo di costituzione del movimento operaio, forse ancor oggi sottovalutata, ciò che interessa qui è il rapporto di Marx con questo filone teorico e con le sue filiazioni organizzative.

Per quanto vi sia una indubbia influenza sul giovane Marx nella prima metà degli anni '40, in parte rimossa dalla vulgata storiografica marxista, nel periodo in cui la teoria marxiana si viene costituendo, dall'*Ideologia Tedesca* ai *Grundrisse*, è evidente un progressivo recupero del filone scozzese ed un venir meno dell'influenza della sinistra hegeliana e dell'utopismo francese. E questo, ci sembra, il senso della *Vorrede del '59* là dove, in una sintetica autobiografia intellettuale, Marx dice di essere giunto alla conclusione che «tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per se stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano...»⁵. Non a caso un solo autore nelle opere della maturità viene richiamato da Marx come anticipatore della propria teoria storica della società, ed è Richard Jones, che costituisce appunto l'ultimo e più alto sviluppo del filone scozzese e ricardiano⁶.

La teoria degli stadi

Proprio la *Stufentheorie* può consentire alcune verifiche per quanto concerne il retroterra culturale marxiano, anche in rapporto alla filosofia hegeliana della storia.

Se Darwin costituisce la vittoria definitiva contro le teorie degradazionistiche della storia, la tradizione cristiano-medievale dei quattro imperi (*Daniele* 2 31-45) era già crollata con Montesquieu, dove la tripartizione in popoli cacciatori, pastori ed agricoltori inaugura un primo tentativo di analisi materialistica della storia fondato sul clima, sulle forme di vita materiale e sull'interscambio con altre popolazioni. I lavori successivi di Ferguson, Smith, Turgot e altri portano a compimento questo nuovo metodo di lettura della storia, fondato sul rapporto fra modi di sussistenza e forme di proprietà, e questa «teoria dei quattro stadi» (l'ultimo è il sistema commerciale o mercantile) dominerà a lungo il pensiero ottocentesco, finché l'antropologia vittoriana ed il diritto comparato non la rimetteranno in discussione sulla base di nuovi materiali extraeuropei.

⁵ *ivi*, p. 8.

⁶ *cfr.* MEW 26.3, pp. 390 ss. (MEOC XXXVI, pp. 423 ss.).

È ancora nel solco di questa tradizione che si verranno costituendo le teorie degli stadi storici in Saint-Simon e Comte, così come all'interno di essa si sviluppa la riflessione kantiana sulla storia⁷ fondata sulla eterogeneità dei fini fra individuo e specie e sull'antagonismo (*ungesellige Geselligkeit*) come motore del processo storico.

Ancora in questo quadro si muove infine la filosofia hegeliana della storia, anche se in essa la teoria degli stadi viene evolvendo nella rielaborazione della categoria herderiana di *Volksgeist* e sotto l'influenza, nel periodo tardo, dei lavori di geografia storica di K. Ritter. La partizione in mondo orientale, greco, romano e cristiano-germanico esprime una nuova lettura del progresso come crescita nella vita dello Spirito, come principio di libertà che si realizza progressivamente nella forma storica dello Stato moderno⁸. In questa lettura della storia il porsi del negativo come negazione determinata si unisce ad una forte sottolineatura del carattere discontinuo del processo storico⁹, del suo procedere nella vita dei popoli attraverso momenti di rottura, ma questa discontinuità non elimina la tendenza ad una visione finalistica e necessitante del processo stesso, in cui le condizioni materiali di vita vengono rigidamente sussunte all'interno delle forme politiche.

Questa distanza della idea hegeliana di progresso dagli sviluppi della cultura materiale costituisce il retroterra culturale su cui si verrà sviluppando criticamente la riflessione di Marx.

Forme di produzione e teoria dello sviluppo

Il rapporto fra condizioni materiali della vita associata, istituzioni e forme culturali percorre con esiti diversi tutta l'opera marxiana, dai manoscritti di Kreuznach agli ultimi quaderni di appunti antropologici, e non consente letture univoche.

Negli scritti giovanili si intrecciano influenze hegeliane e degli storici francesi, da Thierry e Mignet a Guizot e Villegardelle. Nell'*Ideologia Tedesca* abbiamo una successione di quattro stadi: tribale, della comunità antica e dello Stato, feudale o degli ordini, e infine borghese, caratterizzato dalla grande industria¹⁰. Il lessico è ancora fluido e sperimentale, la tipologia oscilla fra successione storica e successione logica, all'interno di ogni stadio emergono forme di proprietà distinte¹¹, ma ciò che prevale in

questo manoscritto è il rapporto fra divisione sociale del lavoro e forme di proprietà, con evidenti suggestioni delle categorie del pensiero sociale anglo-francese, rapporto che viene letto in funzione dell'emergere dello Stato e delle sue diverse forme politiche, con una persistente influenza del pensiero hegeliano.

Solo nel periodo dei *Grundrisse* l'analisi evolverà definitivamente verso la centralità delle forze produttive nella dinamica del processo storico, con una più originale lettura delle forme storiche di interscambio fra società e natura e delle corrispondenti forme di controllo dell'organizzazione sociale. È questa la nuova strumentazione teorica sottesa alla nota successione della *Vorrede* del '59 (asiatico, antico, feudale e borghese moderno), letta ora in chiave di modi di produzione piuttosto che di forme di proprietà, con una evoluzione delle categorie analitiche dalle forme giuridiche individuali di proprietà alle funzioni di regolazione e controllo dei processi di produzione e riproduzione sociale. Il lessico tuttavia manifesta ancora incertezze e residui della precedente elaborazione: «antico» ad esempio costituisce una categoria geografico-culturale, rapportata al mondo classico, che ingloba almeno tre distinti modi di produzione: a) comunità arcaica di gruppi parentali estesi con servitù domestica; b) comunità urbane militari fondate sulla piccola proprietà agraria di contadini liberi; c) modo di produzione schiavistico con forme di capitale commerciale. È significativo che il dibattito degli antichisti, pur ricco di apporti sulle forme economiche del mondo classico, abbia riprodotto anche recentemente equivoci e distorsioni di lettura proprio per una scarsa ricezione dei diversi momenti di elaborazione delle categorie marxiane di analisi del processo storico.

In realtà sono già presenti nei primi materiali della *Critica dell'Economia politica* spunti che delineano uno schema diverso, ripreso nel *Capitale* e poi sviluppato con chiarezza nelle bozze della *Lettera a Vera Zasulič* (8 marzo 1881): a) forme comunitarie dipendenti dal ciclo naturale; b) forme di distacco dal ciclo naturale fondate su rapporti sociali di dipendenza, con prelievo extraeconomico di surplus; c) distacco pieno dal ciclo naturale, passaggio nei rapporti sociali da vincoli di parentela a forme giuridiche fondate sulla responsabilità individuale, estensione mondiale dei rapporti di mercato, grande industria¹².

Non interessa qui ripercorrere la storia della *Stufentheorie* all'interno dei testi marxiani, ma individuarne le categorie centrali di analisi sociale per comprendere meglio il rapporto che emerge fra sviluppo e progresso. Letture di Marx come cantore di «magnifiche sorti e progressive» risultano di assai scarsa consistenza filologica in un confronto anche superficiale coi testi. Si potrebbero anzi ritrovare in alcuni passi relativi alla produzione artistica risonanze della nostalgia del mondo classico assai interne alla tradizione romantica tedesca sulla *Antike*. Ma anche in pagi-

⁷ v. I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, Bd. 9, pp. 95 ss.

⁸ v. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, h. von J. Hoffmeister, Bd. XVIII A: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, I Teilband-Einleitung: *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Hamburg 1955, pp. 155-57 e 242-57.

⁹ *ivi*, p. 150; va rilevata in questa pagina la presa di distanza da Lessing, che si pone qui come espressione di tutta la *Aufklärung* germanica, al cui concetto di progresso come evoluzione e processo di autoeducazione del genere umano Hegel contrappone una lettura della storia scandita su fasi di rottura.

¹⁰ MEW 3, pp. 22 ss. (MEOC V, pp. 18 ss.).

¹¹ *ivi*, pp. 61 ss. (MEOC V, pp. 75 ss.).

¹² v. *Marx-Engels-Archiv*, h. von D. Riazanov, Bd. I, Frankfurt a.M. 1926 (repr. Politaden, Erlangen 1971), pp. 318-42; cfr. *Grundrisse*, ed. cit., pp. 75-76, MEW 23, pp. 353-54 e MEW 25, pp. 186-87 e 794-95.

ne tormentate come quella finale della incompiuta *Einleitung del '57*¹³ emerge con chiarezza lo sviluppo diseguale fra produzione materiale e sviluppo artistico, il rifiuto di un concetto astratto di progresso che finisce per porsi come sviluppo necessario e insieme come giustificazione del caso¹⁴. Si ripropone insomma un tentativo di lettura della storia europea moderna in cui la possibilità di capire il rapporto col passato, e le sue diverse forme di persistenza nel presente¹⁵, non diventa mai lettura obbligatoria di questo rapporto.

I padri di Marx

In questo quadro di ricerca delle leggi di movimento del processo storico, il rapporto col filone libertino che sbocca nei materialisti francesi del secondo Settecento risulta problematico. Mentre nelle opere giovanili autori come Holbach e Helvetius risultano apprezzati, in particolare sul terreno della lotta antireligiosa, così come Engels sottolinea positivamente la diffusione di questi testi fra gli operai cartisti¹⁶, non c'è dubbio che nell'opera della maturità questi riferimenti vengano meno. Una parte notevole della letteratura marxista ha ripreso a questo riguardo l'impianto della storiografia idealistica, per cui il contrasto fra razionalismo ed empirismo nel pensiero del Settecento verrebbe superato dalla critica kantiana e dai successivi sviluppi idealistici fino a Hegel, che in questo quadro torna a porsi come luogo genetico del pensiero marxiano.

Si tratta di una tesi controversa e tutto sommato fragile. La storiografia recente dell'illuminismo francese tende piuttosto ad una lettura articolata in chiave di riflessione ed organizzazione dell'esperienza, teoria cumulativa delle arti e delle invenzioni, di cui l'*Encyclopédie* come *work in progress* è testimonianza esemplare. Anche in campo gnoseologico, la lettura meccanicistica del filone che va da Toland a Holbach non convince molto nel confronto coi testi. D'altra parte se analizziamo i testi marxiani della maturità, non c'è dubbio che i riferimenti privilegiati di Marx rimandino costantemente al filone inglese, da Mandeville a Smith e da Ricardo a Jones. Per quanto riguarda la cultura francese, a parte la grande ammirazione per i fisiocratici, l'unico pensatore sociale abbastanza citato è Linguet.

¹³ *Grundrisse*, ed. cit., pp. 29-31; per un'analisi del testo, anche in rapporto ad altri passi dei *Grundrisse*, cfr. S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature*, Oxford U.P. 1976 (tr. it. *La biblioteca di Marx*, Garzanti, Milano 1978, pp. 272-91).

¹⁴ «... 6) Das ungleiche Verhältnis der materiellen Produktion z. B. zur künstlerischen. Ueberhaupt der Begriff des Fortschritts nicht in der gewöhnlichen Abstraktion zu fassen... 7) Diese Auffassung erscheint als notwendige Entwicklung. Aber Berechtigung des Zufalls...» ivi, pp. 29-30.

¹⁵ v. a questo proposito la categoria del «faintendimento» (*Missverständnis*) come recupero sul terreno giuridico o estetico di forme culturali passate che si ripropongono nel presente storico come portatrici di nuovi contenuti, ad es. in *Lettera di Marx a F. Lassalle del 20 luglio 1861*, MEW 30, pp. 613-15 (MEOC XLI, pp. 665-67).

¹⁶ MEW 1, p. 469 (MEOC III, p. 416).

La questione non è qui di recuperare o meno alcuni filoni del marxismo, anche se Plechanov meriterebbe una attenzione maggiore di quanta non ne abbia oggi, ma di interrogare il testo marxiano con attenzione filologica e storica. Non c'è dubbio che il riferimento al materialismo settecentesco venga meno nell'opera matura. Ma le ragioni ci sembra vadano individuate assai più sul terreno della teoria politica che della teoria della conoscenza. Il rischio di identificare costituzione politica ed etica nelle leggi di natura, che è presente in questo filone ed in genere nell'utopismo sociale settecentesco e che si ripresenta nell'Ottocento sia nelle sette socialiste che in altra forma nel positivismo sociale, trova in Marx una duplice e netta opposizione. La trova sul terreno teorico in quanto non coglie né i processi evolutivi della natura (è qui l'incontro con Darwin) né i processi di storizzazione dei rapporti fra società e natura (e qui abbiamo un recupero critico di Hegel). La trova sul terreno politico in quanto l'utopismo, anche nelle versioni più avanzate di Owen, di Saint-Simon e dei blanquisti, si pone ormai come un freno nel processo di transizione dalle sette al partito politico di classe (e qui Proudhon rappresenta l'ultima e più reazionaria versione dell'utopismo etico).

Riassumendo: mentre nel giovane Marx abbiamo un passaggio dalla lotta antireligiosa alla rivoluzione politica, dove matura il suo distacco dalla sinistra hegeliana, nel Marx maturo prevale la lotta teorica contro le nuove «leggi di natura» (la mano invisibile) e la centralità del rapporto fra rivoluzionamento dei mezzi di produzione e rivoluzione sociale. Nella prima fase prevale ancora il tema hegeliano del rapporto fra storia delle istituzioni politiche e storia della libertà, nella seconda domina una lettura dello sviluppo delle forze produttive come crescente libertà dalla natura, o meglio dal rapporto immediato e inconsapevole con essa: libertà dal bisogno, dalla paura, dall'ignoranza, dall'incapacità di controllare lo sviluppo della società.

Teoricamente i conti coll'utopismo sono stati chiusi. Ma si tratta di filoni a vita lunga, che restano nelle canzoni operaie, nelle pseudostorie del socialismo che iniziano con Moro e Campanella, nell'etica del lavoro come virtù e sopravvivono tuttora nel filone «austero» della cultura comunista.

Progresso e tempo

Si pongono ora questioni di metodo per quanto concerne il rapporto fra analisi storica e teoria sociale dello sviluppo. Possiamo a questo riguardo sottolineare tre punti:

1. l'analisi del presente è sempre rilettura del passato in funzione del presente stesso. La stessa frequenza di metafore geologiche e stratigrafiche non è solo significativa di per sé, ma rimanda proprio sul terreno del metodo ai *Principles of Geology* di Lyell. L'analisi di una formazione storica coglie le sue leggi di sviluppo in quanto operano all'interno di un sistema ormai sviluppato, ciò che è altro dal suo esservi pervenuto.

Su questo punto controverso, poche e note citazioni dalla *Einleitung del '57* che, pur essendo stata edita sulla *Neue Zeit* fin dal 1903, non sembra tuttavia aver lasciato gran traccia nel dibattito:

«Nella anatomia dell'uomo vi è una chiave per l'anatomia della scimmia. Ciò che nelle specie inferiori accenna a qualcosa di superiore, può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta...». «Sarebbe... sbagliato disporre le categorie economiche nell'ordine in cui furono storicamente determinanti. La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui si trovano reciprocamente nella moderna società borghese... esattamente l'inverso... di ciò che corrisponde alla successione dello sviluppo storico».

«La cosiddetta evoluzione (*Entwicklung*) storica si fonda... sul fatto che l'ultima forma considera le precedenti come semplici gradini che portano a se stessa e poiché è raramente... capace di criticare se stessa, le concepisce sempre unilateralmente»¹⁷.

In questo quadro il progresso si pone come filo conduttore per la comprensione del movimento storico, con un apporto privilegiato verso la diversa configurazione delle forze produttive, che non deduce il presente da un rapporto obbligato con le fasi passate di sviluppo né prefigura l'avvenire, ma cerca piuttosto di interpretare il passato in funzione delle leggi di movimento della forma sociale contemporanea. Queste leggi da una parte privilegiano una lettura strutturale del processo storico con la categoria «modo di produzione» ma dall'altra ne sottolineano il carattere della discontinuità con la distinzione fra «sussunzione formale» e «sussunzione reale». È questa discontinuità, questo succedersi di momenti di rottura che caratterizza il rapporto storico di successione fra diverse formazioni sociali, ma in questa riflessione ciò che non viene mai meno è la possibilità di comprensione del processo storico, ed in rapporto alla possibilità di padroneggiamento teorico la prospettiva di padroneggiamento pratico, di comprensione e controllo consapevole del mondo storico. Il rifiuto attuale di Marx, e tanto più di Marx ancorato alle sue eredità hegeliane, trova certamente su questo terreno le sue motivazioni ed il suo rapporto con la realtà presente. Che la filosofia sia l'autocoscienza di un'epoca, Marx lo aveva imparato da Hegel. Ma la teoria sociale di Marx si coglie, a differenza di Hegel, come coscienza critica, come consapevolezza di movimento. È qui che il passato come autocoscienza del presente si ribalta nel presente come autocoscienza di un futuro possibile, fondando una teoria della libertà che non sia un mero ritornare (*um-kehren*). Forse per questo Marx risulta così estraneo ai vecchi e nuovi cantori del νόστος.

2. il rapporto fra storia delle forze produttive, storia delle istituzioni e storia delle forme culturali opera in forma assai complessa. La dinamica interna dello sviluppo sociale ha modi e tempi diversi dalla dinamica dei rapporti fra società e natura. È su questo terreno che forme artistiche e religiose, esprimendo in forme diverse i rapporti col biologico

e col mondo naturale, possono operare su tempi più lunghi, avere sviluppi in parte regolati da proprie leggi interne, e d'altra parte esercitare e subire influenze nei confronti delle forme sociali storicamente determinate. Le stesse istituzioni giuridiche e politiche possono essere sussunte in forme sociali diverse da quelle che le hanno generate, contribuendo ad una complessa stratigrafia dove il passato si trasmette ed insieme muta nella sua nuova assunzione all'interno di una formazione sociale diversamente regolata.

3. il modello di sviluppo moderno, mutuato dall'esperienza della rivoluzione industriale inglese, ha come ambito di riferimento e di previsione di sviluppo il mondo europeo occidentale, sola area dove domina la forma individuale di proprietà dei mezzi di produzione, resa ulteriormente omogenea da una comune tradizione culturale classica ed ebraico-cristiana. Non a caso le lettere del periodo tardo all'*Otechestvennye Zapiski*¹⁸ ed a Vera Zasulic risultano su questo punto assai esplicite. Emerge piuttosto il limite di una riflessione storica da cui restano ai margini culture e forme sociali extraeuropee, ma proprio questo limite (consapevole) dovrebbe ulteriormente escludere ogni lettura del concetto marxiano di progresso come sviluppo lineare deterministicamente prefigurabile.

Che poi letture di questo tipo siano state presenti anche nella successiva letteratura marxista, è altra questione, storicamente e culturalmente importante, ma di cui non ci occupiamo qui.

Progresso e ricchezza

Possiamo ora passare dal metodo di lettura storica ad una analisi più ravvicinata dei contenuti dell'idea di progresso e del quadro storico in cui operano. Abbiamo visto come il progresso si configuri in Marx come dominio umano sulla natura, crescita del controllo sociale sull'interscambio fra comunità e ambiente. Possiamo aggiungere ora un ulteriore elemento, centrale nel concetto marxiano di progresso, ed è la crescita della ricchezza. «... l'antica concezione secondo cui l'uomo, quale che sia la sua limitata determinazione nazionale, religiosa, politica, è sempre lo scopo della produzione, sembra molto elevata nei confronti del mondo moderno, in cui la produzione si presenta come scopo dell'uomo e la ricchezza come scopo della produzione. Ma in effetti, una volta cancellata la limitata forma borghese, che cosa è la ricchezza se non la universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive, ecc. degli individui, creata nello scambio universale? Che cosa è se non il pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze della natura, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della propria natura? Che cosa è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senza altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo, cioè dello sviluppo di tutte le forze umane

¹⁷ *Grundrisse*, ed. cit., pp. 26-28.

¹⁸ MEW 19, pp. 107-112.

come tali, non misurate su un metro già dato? Nella quale l'uomo non si riproduce in una dimensione determinata, ma produce la propria totalità? Dove non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è nel movimento assoluto del divenire?»¹⁹.

Abbiamo qui un passo in cui la concezione del progresso come dominio della ragione emerge con forza a fianco dello sviluppo delle forze produttive, in una visione della *Zivilisation* come asse del processo storico che può permettere gradi crescenti di libertà ad una natura umana la cui essenza è di crescere e mutarsi all'interno del processo stesso.

Nelle contraddizioni dello sviluppo capitalistico il crescere di questa ricchezza produce un nuovo tipo di umanità, la cui espressione esemplare è l'uomo medio come rilettura e rovesciamento dell'eroe, dell'individuo storico-universale, di Hegel.

«Lincoln non è il prodotto di una rivoluzione popolare. Il banale gioco del suffragio universale, che ignora i grandi compiti storici da risolvere, lo ha spinto alla cima, lui, il plebeo che ha percorso bene la sua strada da spaccatore di pietre a senatore dell'Illinois, senza lustro intellettuale, senza particolare grandezza di carattere, senza eccezionale valore — un uomo medio di buona volontà. La più grande vittoria che il Nuovo Mondo ha conseguito è di aver dimostrato che, dato l'avanzato livello dell'organizzazione politica e sociale, è possibile che uomini comuni, animati da buona volontà, realizzino compiti per i quali il vecchio mondo aveva bisogno di eroi»²⁰.

È questa capacità di cogliere la crescita potenziale di ricchezza spirituale nei processi di crescita delle forze produttive, con gli effetti indotti di socializzazione delle conoscenze e dei rapporti sociali mentre si costituisce un mercato mondiale, ciò che immunizza Marx da ogni forma di ideologia della *Kultur*, sia come radicalizzazione delle conseguenze negative dello sviluppo, sia come chiusura della riflessione in un contesto nazionale, dove i riflessi istituzionali dello sviluppo e l'ingresso delle masse nello Stato finiscono inevitabilmente per apparire antagonisti al mondo di valori tradizionale (Weber e Schumpeter insegnano). Le critiche spirituali del progresso non sono una novità del nostro secolo, diffusa attraverso le filosofie della Vita e gli epigoni dell'*Institut für Sozialforschung*. I padri sono Baudelaire, Tolstoj e Dostoevskij, anche se la diffusione di massa è fenomeno successivo, espressione di una crisi storica dei ceti sociali che ne furono in passato i portatori²¹.

Né le versioni escatologiche di questa critica, da Bloch a Benjamin, sono poi fenomeno nuovo. A ben altro livello si erano poste alcune riflessioni di Heine e di Moses Hess.

Progresso dell'Occidente e civiltà

La distorsione di una lettura del materialismo storico come determinismo tecnologico risulta non dal ruolo assegnato alla tecnologia, in effetti centrale, ma dalla riduzione della tecnologia a *techné*, in un coacervo di significati in cui si intrecciano *metis*, coazione a ripetere e ribellione a Dio, mentre invece l'interpretazione marxiana di coagulo di rapporti sociali sposta tutto il piano di lettura del processo storico.

Nell'uso capitalistico, che ne impone il continuo rivoluzionamento, la tecnologia mostra tutta la sua valenza di rapporto attivo e progettuale con la natura, di *work in progress* che non lascia spazio né a profezie né a ritorni all'unità originaria, da cui una scienza della società che non si risolve mai né in teodicea né in sviluppo predeterminato.

Che il riconoscimento della funzione storica rivoluzionaria del capitalismo si accompagni ad una analisi sistematica della rovina materiale e spirituale da esso prodotta, è, o dovrebbe essere, noto. «Nel nostro tempo ogni cosa sembra portare in se stessa la propria contraddizione. Macchine, dotate del meraviglioso potere di ridurre e potenziare il lavoro umano, fanno morire l'uomo di fame e lo ammazzano di lavoro. Un misterioso e fatale incantesimo trasforma le nuove sorgenti della ricchezza in fonti di miseria... Mentre l'umanità assoggetta la natura, sembra che l'uomo sia spinto ad assoggettarsi ad altri uomini o alla propria infamia. La stessa pura luce della scienza sembra poter risplendere solo sullo sfondo tenebroso dell'ignoranza...»²².

Non è solo questione di denuncia della miseria proletaria e della stessa soggezione del capitalista alle leggi dell'accumulazione e delle crisi cicliche. Sono rintracciabili nel Marx della maturità elementi di catastrofismo ecologico là dove, utilizzando soprattutto Liebig, come denuncia la decadenza fisica delle masse urbane²³ così prevede un progressivo impoverimento dei suoli come effetto delle nuove tecniche dell'agricoltura capitalistica. «Quanto più un paese, p. es. gli Stati Uniti dell'America del Nord, parte dalla grande industria come sfondo del proprio sviluppo, tanto più rapido è questo processo di distruzione (*Zerstörungsprozess*). La produzione capitalistica sviluppa quindi la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale solo minando al contempo le fonti da cui sgorga ogni ricchezza: la terra e l'operaio»²⁴. Né la lettura del progresso appare poi così lineare e rassicurante là dove, analizzando gli effetti economici e sociali della dominazione inglese in India, Marx scrive che «Solo quando una grande rivoluzione sociale si sarà impadronita delle conquiste dell'epoca borghese, del mercato mondiale e delle moderne forze produttive e le avrà assoggettate al controllo collettivo dei popoli a più alto livello di sviluppo, solo allora il progresso umano non

¹⁹ *Grundrisse*, ed. cit., p. 387; cfr. anche ivi, pp. 439-40.

²⁰ MEW 15, p. 553.

²¹ cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, v. II, pp. 1335-36.

²² MEW 12, pp. 3-4 (MEOC XIV, pp. 654-55).

²³ MEW 23, pp. 253-54.

²⁴ ivi, pp. 529-30; cfr. anche F. Engels, *Dialektik der Natur*, MEW 20, pp. 452-54 (MEOC XXV, pp. 467-69).

assomiglierà più a quell'orrendo idolo pagano che voleva bere il nettare soltanto dai crani degli uccisi»²⁵.

Non è dunque su questo terreno che, a distanza di più di un secolo, questo grande tentativo di rilettura dell'esperienza storica occidentale appare consumato. Ritroviamo anzi spunti geniali, in cui vengono colti alcuni sviluppi futuri, dalle pagine dei *Grundrisse* sull'uso produttivo della scienza e sul possibile sviluppo della fabbrica automatica a passi straordinari in cui si intravede lo spostamento del baricentro economico mondiale dall'area atlantica all'area del Pacifico²⁶. E soprattutto risulta confermata oggi la rottura storica che si è determinata nel passaggio dalle società tradizionali alle società industriali. «Tutte le precedenti forme di proprietà condannano la maggior parte dell'umanità, gli schiavi, ad essere strumenti di lavoro. Lo sviluppo storico, lo sviluppo politico, l'arte, la scienza ecc. si muovono nelle sfere superiori, al di sopra di loro. Solo il capitale invece ha catturato il progresso storico per porlo al servizio della ricchezza»²⁷.

È piuttosto sulla tormentata questione delle nazionalità che la riflessione di Marx appare oggi datata e solo in parte recuperabile. È noto come nell'epistolario, ma anche nella produzione giornalistica, ricorrano giudizi molto duri su singole razze e nazionalità. Ma non è questo il punto: categorie etniche derivate dalle condizioni geoclimatiche sono tipiche del pensiero sociale settecentesco e si rafforzano ulteriormente in epoca romantica, basti pensare a Hegel. Su questo terreno in realtà i giudizi di Marx e di Engels riconducono sistematicamente ruolo e prospettive delle singole nazionalità al processo storico generale, alla battaglia europea fra progresso e reazione, da cui non a caso vistose oscillazioni di giudizio nel mutare delle situazioni storiche (basti pensare all'Irlanda). Ma per quanto concerne la realtà contemporanea, e quindi l'orientamento del movimento operaio, la categoria di nazione non viene mai messa in discussione. E su questo terreno dopo tutto che il movimento operaio si salverà dalle ingenuità e dagli errori del cosmopolitismo, come emergerà dal dibattito successivo con i lavori di Otto Bauer, di Lenin e di Stalin.

Ma sul terreno teorico il punto è invece l'opposto. Il capitalismo europeo appare a Marx come una forza livellatrice che, imponendo il proprio modo di produzione e la propria *Zivilisation* a tutto il mercato mondiale, finisce per unificare anche culturalmente popoli e tradizioni diverse. Una citazione del 1863 è significativa: «Con lo sviluppo della produzione capitalistica si crea un livello medio della società borghese e quindi dei temperamenti e delle disposizioni nei differenti popoli. Per sua essenza (il capitalismo) è cosmopolita, come il cristianesimo. Perciò il cristianesimo è anche la religione specifica del capitale...»²⁸. Non si può dire, vista la diffusione della *american way of life*, che questa previsione

²⁵ MEW 9, p. 226 (MEOC XII, pp. 228-29).

²⁶ MEW 7, pp. 220-21 (MEOC X, pp. 264-65).

²⁷ *Grundrisse*, ed. cit., pp. 483-84.

²⁸ MEW 26,3, pp. 441-42 (MEOC XXXVI, p. 482).

fosse del tutto infondata. Ma per fortuna le cose non sono andate e non vanno soltanto in questa direzione.

La diversità delle forme istituzionali e culturali che ha caratterizzato finora lo sviluppo capitalistico, fino all'originalità dell'esperienza giapponese, le politiche di tutela e sviluppo delle identità nazionali nei paesi socialisti, la battaglia importante e difficile dei paesi in via di sviluppo per salvare la propria identità culturale nella transizione a società industriale, tutti questi processi storici configurano un quadro di movimento più ricco e articolato di quanto non appaia nella riflessione storica di Marx.

L'interscambio fra «progresso» occidentale e «culture» extraeuropee costituisce oggi il terreno centrale su cui si misurano nei tempi lunghi natura, contenuti e sviluppi del processo storico. Nella sua fase di declino la borghesia porta a compimento la sua funzione storica di realizzazione del mercato mondiale, e pone insieme le premesse per la transizione dal mercato mondiale alla civilizzazione mondiale, in quadro di incontro e di interscambio fra «culture» diverse. Si tratta di un processo che Marx ha solo episodicamente intravisto. I limiti eurocentrici della sua riflessione sulla storia moderna sono d'altra parte il riflesso dell'egemonia storica di una forma di civilizzazione non solo operante nel suo tempo, ma che perdura tuttora e che possiamo mettere in discussione solo proiettandoci nel futuro, nel nostro futuro. Anche i classici, come proprio Hegel e Marx ci hanno insegnato, sono figli del proprio tempo. Su questo terreno presente di lotte sociali, nazionali e culturali, dove lo scontro è ancora tutto aperto, è possibile che la storia evolva in direzioni nuove, diverse da quelle previste da Marx, smentita di cui il Moro probabilmente non si sarebbe dispiaciuto.

Bibliografia sommaria

- AA.VV., *The Role of Karl Marx in the Development of Contemporary Scientific Thought*, papers from the Symposium organized under the auspices of Unesco, Paris 8-10 May 1968, Mouton, The Hague-Paris-La Haye 1969.
- Aron R., *Les désillusions du Progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann Levy, Paris 1969.
- Benjamin W., *Thesen über den Begriff der Geschichte* (1940), tr. it. in P. Pullega, *Commento alle «Tesi di filosofia della storia» di Walter Benjamin*, Cappelli, Bologna 1980.
- Bloch E., *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* (1955), tr. it. in *Dialettica e speranza*, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 1-38.
- Bloom S.F., *The World of Nations: a Study of the National Implications in the Work of Marx*, Columbia Un. Press, New York 1941.
- Bury J.B., *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, Macmillan, London 1920, tr. it. *Storia dell'idea di Progresso*, Feltrinelli, Milano 1964.
- Dupré L., *The Idea of Historical Progress in Marx and Marxism*, in «The Yale Review. A National Quarterly», Autumn 1979, pp. 33-43.
- Gramsci A., *Quaderni del carcere*, v. II, Einaudi, Torino 1975, q. 10 par. 48, pp. 1135-38.
- Grossmann H., *The Evolutionist Revolt against Classical Economics* (1943), tr. it. in *Saggi sulla teoria delle crisi*, De Donato, Bari 1975, pp. 191-250.
- Hubert R., *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès*, in «Revue d'Histoire de la

- Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation», a. 2 (1934), pp. 289-305 e a. 3 (1935), pp. 1-32.
- Iggers G. G., *The Idea of Progress: A Critical Reassessment*, in «The American Historical Review», vol. LXXI n. 1 (oct. 1965), pp. 1-17.
- Korsch K., *Karl Marx*, Chapman & Hall — London e Wiley & Son — New York, 1938, tr. it. Laterza, Bari 1969 (con le varianti del 1947).
- Koselleck R., *Fortschritt*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Klett-Cotta, Stuttgart 1979, pp. 351-423.
- Labriola A., *Del materialismo storico. Delucidazione preliminare* (1896), in *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari 1953⁴, pp. 129-263.
- Löwith K., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History, traced through the Works of...*, Chicago Un. Press, Chicago, 1949, tr. it. *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano 1963.
- Meek R. L., *Smith, Turgot and the «Four Stages» Theory*, in *History of Political Economy* (1971), tr. it. in R. Faucci-E. Pesciarelli, *L'economia classica. Origini e sviluppo (1750-1848)*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 93-109.
- Molnar E., *La politique d'alliance du marxisme (1848-89)*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1967 (cfr. II.4: *La question nationale et le progrès*, pp. 146-56).
- Nisbet R. A., *History of the Idea of Progress*, Basic Books-New York e Heinemann-London, 1980.
- Ritter J., *Fortschritt*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Schwabe, Basel-Stuttgart 1972, pp. 1032-60 (con ampie appendici bibliografiche).
- Sorel G., *Les illusions du progrès*, Rivière, Paris 1908 (tr. it. Sandron, Palermo 1910), 3a ediz. aum. ib., Paris 1921 (tr. it. in *Scritti politici*, UTET, Torino 1963).
- Warren Wagar W., *Modern views of the Origins of the Idea of Progress*, in «Journal of History of Ideas», v. XXVIII n. 1 (jan.-march 1967), pp. 55-70.
- Weil E., *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit*, in *Marxismus-Studien IV* (1962), tr. it. in E. Weil, *Dell'interesse per la storia*, Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 179-200.
- Zorn W., *Zur Geschichte des Wortes und Begriffes «Fortschritt»*, in «Saeculum», IV, Heft 3 (1953), pp. 340-45.

LA TALPA E IL FOLLETO. APOLOGIA DELLA DOPPIEZZA ED ELOGIO DELLA *πολιτεία* IN MARX

di Nicola De Domenico

I

In Marx la metafora non è mai decorazione, mai mero ornamento del discorso... La metafora, così come Marx se ne serve, è la matrice sensibile del pensiero, che da lei riceve l'alito vivente. Franz Mehring¹

Per il resto Voi sapete che è anche il mio motto:
contra hostem vindictio aeterna sit. Karl Marx²

Ha osservato Franz Mehring che l'uso di metafore da parte di Marx non ha la funzione, come avrebbe potuto averla in un Lessing, di facilitare la comprensione d'una nozione astratta. Le immagini hanno piuttosto il compito di riflettere il concetto o meglio la struttura del concetto deve trovare un *analogon* nel nesso metaforico³.

Esclusa la funzione didascalica delle metafore, ne resta la polisemia, l'ambiguità voluta e ricercata anzitutto come espressione adeguata dell'essenza dialettica del reale. Se poi più metafore s'intrecciano a formare un'allegoria, ciò esprime un elemento ludico, caratteristico d'un gioco a rimpiattino retorico ovvero d'un «system of mockery and contempt» destinato a sconcertare l'avversario⁴.

Il ricorso alla formulazione sornionamente «puzzling»⁵, specie negli scritti polemici, fu certamente in molti casi una necessità imposta a Marx da circostanze tali da fargli rimpiangere «l'antica audacia del lin-

¹ F. Mehring, *Karl Marx und das Gleichnis* (1908), in Idem, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von T. Hühle, H. Koch, J. Schleifstein, Band 12, Berlin 1963, p. 202.

² K. Marx a Sophie von Hatzfeldt, lettera del 24 novembre 1864, in H. Hirsch-H. Pelger, *Ein unveröffentlichter Brief von Karl Marx an Sophie von Hatzfeldt. — Zum Streit mit Karl Blind nach Ferdinand Lassalles Tod*, «International Review of Social History», XXVII (1982), Part 2, p. 221.

³ Cfr. il saggio citato alla nota 1.

⁴ Tale «sistema di scherno e sprezzo» è menzionato da Marx in una lettera ad Engels del 2 ottobre 1860. Cfr. K. Marx-F. Engels, *Werke* (d'ora innanzi citati con la sigla MEW seguita dal numero del vol.), Band 30, p. 102; K. Marx-F. Engels, *Opere* (da qui in poi citate con la sigla MEO seguita dal numero del vol.), vol. XLI, p. 113. Cfr. anche la risposta di Engels del 5 ottobre 1860 in MEW 30, p. 103; MEO XLI, p. 115.

⁵ «Den Philister puzzlen wird» si legge nella lettera cit. alla nota precedente.

guaggio»⁶; ma fu anche l'espressione d'una doppiezza che ben lungi dall'esser machiavellismo doveva mantenere sempre decifrabile la *hauteur des principes* negli inevitabili compromessi della politica.

Come non pensare all'insolenza dell'inganno comico di cui in qualche misura Marx s'era valso per ridicolizzare il malcapitato poliziotto Stieber e vanificare le prove da questi addotte contro i comunisti processati a Colonia? In una lettera pervenutaci per tradizione indiretta e indirizzata a suo tempo a Karl Schneider, avvocato difensore degli imputati al processo di Colonia, Marx concentrava la sua proposta di tattica difensiva in una metafora della rivoluzione variata in apologo. In quella lettera, riferiva Schneider innanzi ai giurati, Marx «aveva dato sfogo al proprio disappunto per il fatto che non s'è affatto compreso il manifesto del partito comunista, di cui egli è l'autore. L'uso che se ne vuol fare in questo processo gli pare analogo a quello che se ne potrebbe fare in un episodio immaginario come il seguente: un giapponese in Inghilterra scrive a un giapponese in Giappone di ritenere che il corso degli avvenimenti, dei traffici mondiali ecc. aprirà i porti del Giappone, che lo sbarramento non potrà essere mantenuto più a lungo *et similia*. Su queste pure previsioni di cose che si verificheranno necessariamente si pretenderebbe poi, in Giappone, di fondare un'accusa di complotto per l'apertura dei porti!»⁷. Una previsione di questo genere è in tutto e per tutto analoga alla predizione d'un evento di natura, quale è espressamente menzionato da Marx in uno scritto di poco posteriore alla lettera a Schneider e relativo al medesimo processo: «se lo scopo finale della Lega è il *sovertimento della società*, il suo mezzo è necessariamente la *rivoluzione politica*, ed essa implica il sovertimento dello stato prussiano, così come un terremoto implica il rovesciamento del pollaio»⁸. La linea di difesa è qui ripresa e ribadita. L'apologo è svolto in una similitudine esplicita, cui è affidato l'onere di dimostrare l'impossibilità d'imputare a cospirazioni il crollo

d'un ordinamento politico. Una cospirazione, ammesso che ce ne sia stata una, non avrebbe potuto avere gli effetti auspicati dai cospiratori, che dunque non sono imputabili, né tanto meno penalmente perseguibili, in quanto incapaci di commettere il fatto che loro si vorrebbe addebitare.

Chi trascina i comunisti sul banco degli imputati agisce in un certo senso come colui che accusa il medico diagnostico d'esser la causa della malattia o fa arrestare il sismografo, incolpandolo della distruzione del pollaio.

Chi si comporta in tal modo è insomma, in qualche modo, affetto da allucinazioni. Nello stato di quiete provvisoria fra un sommovimento tellurico ed il successivo sussulto, l'allucinato va a caccia dei presunti responsabili delle scosse, nel vano tentativo di prevenire quelle future e nell'altrettanto inane sforzo di rassicurare se stesso circa la sanità delle proprie facoltà percettive: «Il governo prussiano... fiuta l'alito della rivoluzione nell'apparente apatia. È ridotto alla disperazione dal proprio bisogno di dare una forma tangibile a quello spettro e si sente libero dall'incubo — come se lo spettro si fosse rivelato un uomo in carne ed ossa — ogni volta che la polizia conferisce una sagoma corporea al suo onnipresente [ubiquitous] ma invisibile antagonista»⁹.

Lo spettro e il terremoto: due *topoi* assai diffusi fra il 1789 e il 1848. Nel *Manifesto* li troviamo potenzialmente unificati. Se lo spettro che s'aggira per l'Europa è l'immagine che apre il celebre prologo, la metafora del terremoto è implicita e tuttavia ben ravvisabile nel *Manifesto*, precisamente in un passo che Charles Andler aveva commentato acutamente: «Les "policiers allemands"... seront impuissants à arrêter la commotion en quelque sorte géologique par laquelle "le proletariat, couche inférieure de la société présente, se soulèvera"»¹⁰.

Per intendere pienamente l'uso che Marx fa di queste metafore e delle loro combinazioni, che appunto alludono a o riprendono *topoi* e luoghi comuni della pubblicistica democratica e socialistica tedesca del Vormärz, sarà opportuno dedicare a ciascuna di esse una breve digressione.

Cominciamo dalla più antica, ossia dall'associazione fra gli eventi sismici e gli sconvolgimenti bellici sociali e politici. Tale associazione s'era andata stabilendo ed era divenuta corrente nel corso del Settecento. La sua diffusione si deve probabilmente allo speciale carattere analogico — in qualche misura addirittura antropomorfo — della teoria dei terremoti e del vulcanismo nella versione accreditata da Lemery e Buffon. Questa teoria sviluppava certi accenni fatti in proposito da Newton, nella questione 31 del III libro dell'*Opticks*, che equiparava le cause e gli effetti dei terremoti allo scoppio d'una mina. Da questa semplice suggestione alla

⁶ Cfr. la lettera ad Engels del 4 novembre 1864, nella quale Marx commenta il tono dell'appena redatto *Indirizzo inaugurale* dell'Internazionale: «Era difficilissimo condurre la cosa in modo che il nostro punto di vista apparisse in una forma la quale lo rendesse accettabile all'attuale punto di vista del movimento operaio... Occorre tempo prima che il movimento ridestato consenta l'antica audacia del linguaggio». MEW 31, p. 16; MEO XLII, p. 14.

⁷ Bericht über die Rede des Kölnischen Staatsprokurator Karl Schneider gehalten am 3. November, in «Kölnischer Anzeiger», Nr. 265, 7. November 1852, p. 1, col. 1. Qui si cita da M. Hundt, *Drei unbekannte Marx-Briefe aus den Jahren 1851 und 1852*, in «Beiträge zu Marx-Engels-Forschung», Heft 2, 1978, p. 76.

⁸ K. Marx, *Entwürfe über den Kommunisten-Prozeß zu Köln*, Basel 1853, MEW 8, p. 414; MEO XI, p. 416. La stessa immagine è più volte ripresa e variata nello stesso torno di tempo. P. es. in «New-York Daily Tribune», Nr. 3710 del 7-8 marzo 1853: «So weak, so powerless are the so called "powers". They feel the thrones of Europe vibrate to their foundations at the first forebodings of the revolutionary earthquake». O ancora in «New-York Daily Tribune», Nr. 3722 del 22 marzo 1853: «Society is undergoing a silent revolution, which must be submitted to, and which takes no more notice of the human existences it breaks down than an earthquake regards the houses it subverts... The application of modern science to production clears the land of its inhabitants, but it concentrates people in manufacturing towns». K. Marx-F. Engels, *Collected Works* (da qui in poi CW), Moscow-New York-London, 11, pp. 516 e 531; cfr. MEO, XI, pp. 534 e 551.

⁹ K. Marx, *The Berlin Conspiracy*, «New-York Daily Tribune», Nr. 3745 del 18 aprile 1853, CW 12, pp. 30-31; cfr. MEO XII, pp. 30-31.

¹⁰ K. Marx et F. Engels, *Le Manifeste communiste* [Tome] II. Introduction historique et commentaire par C. Andler, Paris 1901, p. 60. Il passo in questione in MEW 4, pp. 472-473; MEO VI, p. 467. Qui l'analogia fra il sovertimento sociale e quello delle stratificazioni è pressoché perfetta: gli strati cambiano repentinamente la posizione rispettiva; quelli superiori («der ganze Überbau der Schichten») vengono fatti saltare come da un'esplosione («wird in die Luft gesprengt»).

trasposizione schematica dei processi noti dalla pratica bellica e mineraria delle esplosioni provocate in cavità scavate sotto fortificazioni assediate o in cave e miniere il passo era parso quasi naturale.

La geologia dell'epoca presupponeva già l'esistenza nel sottosuolo d'una complessa rete di caverne e cunicoli, di cavità naturali originate dalla continua cessione di materia (acqua, vapori ecc.) all'esterno. In codeste cavità si ritenne si sedimentassero sostanze infiammabili che, in determinate mescolanze, dovessero necessariamente giungere a conflagrare spontaneamente, dando luogo a eruzioni o a scuotimenti e fenditure del suolo. Lemery credette di provare inconfutabilmente questa ipotesi seppellendo miscele esplosive soggette ad autocombustione.

La prova di Lemery non dimostrava nulla: la riproduzione sperimentale delle condizioni dell'ipotesi non diceva niente di più della tautologia che miscele autocombustibili prendono fuoco spontaneamente, ossia sono miscele autocombustibili. Che l'estensione analogica dei procedimenti minerari e della prassi bellica dei pionieri ai fenomeni sismici fosse arbitraria non era sfuggito p. es. al geologo ed enciclopedista Nicolas Desmarest, che aveva vigorosamente criticato la dottrina secondo la quale «i terremoti si propagano a gran distanza per la ragione che le materie esplosive accumulate in singole caverne sarebbero collegate da passaggi sotterranei, che, a guisa d'una miccia, condurrebbero la scintilla da un fornello all'altro»¹¹. Nondimeno la dottrina di Lemery ebbe una gran fortuna¹² e sulla scia di questa s'affermò l'uso metaforico del terremoto come immagine degli sconvolgimenti e delle catastrofi e rivoluzioni umane. La stessa dottrina ne offriva l'opportunità, consentendo con la massima facilità di naturalizzare eventi umani in quanto, già di per sé, trasferiva alla natura procedimenti e artifici sviluppati da pratiche umane. Sul piano metaforico essa garantiva una perfetta invertibilità del senso traslato. Facciamo un esempio per tutti, tratto da due testi di Voltaire nei quali un evento bellico è naturalizzato ed uno naturale è umanizzato.

Nell'*Henriade* lo scoppio di una mina ed i suoi effetti assumono caratteristiche telluriche: «Avec plus d'art encore, et plus de barbarie / Dans des antres profonds on a su renfermer / Des foudres souterrains, toutes prêtes à s'allumer, / Sous un chemin trompeur, où, volant au carnage, / Le soldat valeureux se fie à son courage, / On voit en un

instant des abîmes ouverts, / Des noirs torrens de soufres pandus dans les airs, / Des bataillons entiers par ce nouveau tonnerre / Emportés, déchirés, engloutis sous la terre». Nel *Candide* è invece parodiata, nelle considerazioni del dottor Pangloss, l'ipotesi d'una sorta di miccia che collega fornelli di mina molto distanti fra loro: «Ce tremblement de terre n'est pas une chose nouvelle, ... la ville de Lima éprouva les mêmes secousses en Amérique l'année passée; mêmes causes, mêmes effets: il y a certainement une trainée de soufre sous terre depuis Lima jusqu'à Lisbonne».

Gli esempi ulteriori possibili sono innumerevoli. Qui basterà dire che l'uso metaforico dei terremoti resterà legato, anche dopo l'abbandono delle teorie di Lemery, al contesto della dottrina dalla quale esso aveva avuto origine, venendo a costituire un campo di associazioni dotato d'una certa sua autonomia consacrata dall'uso letterario, divenuto il vero punto di riferimento. Tale campo di associazioni si diffonderà duratamente in tutta Europa¹³. Nell'area tedesca in particolare la metafora sismica diverrà luogo comune, riferito dapprima alla Rivoluzione francese¹⁴ e poi a quella del 1848¹⁵.

Molto più recente della metafora geologica è il *topos* dello spettro, entrato nell'uso lessicale pubblicistico dopo il 1839, l'anno in cui, a Parigi, i primi operai tedeschi presero parte ad una sollevazione dei compagni francesi. La grande paura che questo episodio suscitò giunse al culmine nel 1844, in seguito ai disordini in Slesia¹⁶.

I governi paventarono il pericolo che l'opposizione borghese costituzionalista potesse trovare una massa d'urto; la borghesia, per sua parte, scorre, nel manifestarsi violento della questione sociale in Germania, presagi funesti per il proprio destino. Fra i due schieramenti avversari veniva a interpersi un nebuloso e inafferrabile fantasma dalla cangiante identità. Con tempestività la seconda edizione della bibbia politica del liberalismo tedesco, lo *Staats-Lexikon* di Rotteck-Welcker, registrava questa apparizione: «Da pochi anni in qua si parla del comunismo, ed ecco che esso è già diventato uno spettro del quale gli uni hanno paura, mentre gli altri

¹¹ N. Desmarest, *Conjectures physico-mécaniques sur la propagation des secousses dans les tremblements de terre*, Paris 1756, citato da B. Bohrer, *Das Erdbeben von Lissabon in der französischen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts*, Dissertation, Heidelberg 1933, p. 54.

¹² Ciò non è sorprendente. Uno dei limiti caratteristici delle metodologie scientifiche del Settecento era infatti costituito da quello che Hegel aveva chiamato il «movimento tautologico» d'uno spiegare che non consiste se non nel porre distinzioni che non sono tali e nell'identificare in uno dei distinti la legge dell'altro, il fenomeno. La conseguenza di questo procedere fallace era l'invertibilità dei distinti nei ruoli di volta in volta rispettivi. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Idem, *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp Werkausgabe, Frankfurt am Main 1970 sgg. (cit. d'ora innanzi come HW), Band 3, pp. 107-136; cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, Firenze, 1960, pp. 108-140.

¹³ Cfr. K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Weimar 1955, pp. 226-227; tr. it.: *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna*, Firenze 1979, pp. 164-165. Si veda altresì D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli 1983, pp. 126-128.

¹⁴ Solo qualche esempio fra gli innumerevoli possibili: F. Schlegel, frammento 424 del secondo vol. della prima annata dell'*Athenäum* («un terremoto quasi universale»); J. Paul, *Politische Schriften*, in *Werke*, Band 5, hrsg. von N. Miller, München 1980, p. 570 («il poderoso terremoto della rivoluzione»).

¹⁵ Un solo esempio dell'uso di questo *topos*, del tutto privo di valenze letterarie, da una lettera del matematico Gauß: «Il poderoso terremoto sociale e politico, che propagandosi a ondate sempre più ampie sconvolge l'assetto di quasi tutta l'Europa non ha ancora raggiunto, fino a questo momento, la tua patria». Lettera del 20 febbraio 1848, in *Briefwechsel zwischen Carl Friedrich Gauß und Wolfgang Bolyai*, Hrsg. von Fr. Schmidt und P. Stäckel, Leipzig 1899, p. 133.

¹⁶ Un quadro assai intenso di questa atmosfera è dato da W. Krauss, *Karl Marx im Vormärz* (1953), in Idem, *Innenseite der Weltgeschichte. Ausgewählte Essays über Sprache und Literatur*, Leipzig 1983, pp. 280-284.

se ne servono per incutere paura»¹⁷. Tale spettro ha il dono dell'ubiquità: «Oggi si vuole scoprire il comunismo ovunque, al punto addirittura da etichettare come comunismo questa o quella tendenza. Con questa tattica si mira a intimidire tutta l'opposizione, cui si mostra la testa di Medusa del comunismo, questo spauracchio. — Questo spauracchio torna assai comodo a molti governi; essi tentano cioè di *servirsene*, di *sfruttarlo* in ogni direzione, onde indebolire e dividere l'opposizione moderata»¹⁸.

«Veder spettri» dunque, secondo la parte liberale moderata o radicale, corrisponde ad «avere allucinazioni» o al far mostra d'averle. In realtà all'esistenza del «tetro e minaccioso spettro» del comunismo «nessuno vuol credere»¹⁹; non i borghesi, fiduciosi d'essere in grado di riassorbire il conflitto con la nascente classe operaia attraverso l'espansione d'un'economia liberata dai vincoli feudali; non il partito feudale, che di fatto si serviva dello spauracchio come puro pretesto, mostrando da una parte grande zelo nella caccia alle cospirazioni eversive (esibendo cioè la «testa di Medusa»), ma, dall'altra, strizzando l'occhio in funzione antiliberale a tendenze socialisteggianti come quella del «vero socialismo», antiborghese e tuttavia astensionista e indifferente alle questioni istituzionali in politica.

Una situazione estremamente intricata e generatrice d'equivoci questa: lo «spettro del comunismo», dopo iniziali apprensioni, non sembrava essere nulla di più d'una ingannevole parvenza, eppure, nonostante ogni scetticismo circa la sua consistenza, «ciascuno riconosce e teme la sua presenza»²⁰. Le agitazioni operaie erano infatti tangibile realtà, anche se questa realtà restava confinata a movimenti locali e regionali che non riuscivano a unificarsi e a darsi esistenza politica. A questa debolezza, che dava la sensazione dell'evanescenza, si aggiungeva l'altra debolezza, quella della clandestinità cui le embrionali organizzazioni erano costrette, che limitava le capacità politiche della classe operaia ma forniva insieme il pretesto all'interessata diffusione dei sospetti di cospirazione.

In forme indeterminate, vaghe ed equivocate, lo «spettro» annunciava insomma il movimento dello strato più profondo della società, emergente in forme appunto «spettrali» a cagione della sua incapacità di darsi un'immagine e dovendo dunque dipendere, quanto all'immagine, dalle altrui «visioni». Solo episodiche e tumultuose irruzioni ne testimoniavano la presenza.

Oltre a quelle già menzionate c'era però ancora una maniera di percepire quel movimento, quello cioè da parte democratica e comunista. Era una maniera affatto peculiare, consistente nell'appropriarsi delle «visioni» degli avversari per trar profitto da tutte le loro ambivalenze, anzitutto per dar fiducia in se stesso al movimento, sottolineandone la

¹⁷ Voce *Communismus*, in *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften* in Verbindung mit den angesehensten Publicisten Deutschlands hrsg. von Karl von Rotteck und Carl Welcker, 2. Ausgabe, Band 3, Altona 1846, p. 290.

¹⁸ [A. von Bornstedt], *Communismus??*, in «Deutsche Brüsseler Zeitung» del 14 gennaio 1847, p. 1, col. 1.

¹⁹ L. von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs — ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig 1848, p. 4.

²⁰ *Ibidem*.

forza, che altri presumeva o voleva far presumere, con il rimarcare la minacciosità dei segni premonitori: «La paura degli spettri, l'angoscia causata dalle mene demagogiche in Germania, che prima veniva derisa e considerata allucinazione, s'è ora via via mutata in colossale timore delle masse proletarie. Non si tratta più di allucinazioni, la massa minacciosa del popolo proietta la sua ombra gigantesca sulle tavole imbandite dei ricchi epuloni, dei fortunati del momento, dei superbi aguzzini! Gli spettri sono divenuti di carne ed ossa, si sono mostrati in massa alla luce del sole»²¹.

In quest'ultima prospettiva l'immagine dello spettro rivela un campo di associazioni metaforiche che, nella variazione dei popolari temi shakespeariani, legittimava implicitamente l'accentuazione della minaccia ricorrendo al motivo della vendetta per un torto storico, genericamente identificato con la «sepoltura della libertà»: «Deutschland ist Hamlet! Ernst und stumm / In seinen Toren jede Nacht / Geht die begrabene Freiheit um / Und winkt den Männern auf der Wacht. / Da steht die Hohe, blank bewehrt / Und sagt dem Zaudrer der noch zweifelt: / "Sei mir ein Rächer..."»²².

Nel ricorso al repertorio dei personaggi dell'Amleto era già implicita la congiunzione del *topos* dello spettro a quello del terremoto, che diviene esplicita per la prima volta in Herwegh: «Übermütige Triumphierer, / Weh euch, wenn ihr es noch nicht fühlt, / Wie der treffliche Minierer / Schon den Boden unterwühlt, / Daß ihr in der Geisterstunde / Kläffend unser Ohr zerreißt! / Doch wir wissen, ihr seid Hunde, / Und ihr glaubt an keinem Geist»²³.

Ben lungi dallo sciogliere le ambiguità, la rielaborazione poetica di queste due metafore, separate o combinate, le rafforzava, sia ampliandone l'ambito dei referenti sia giocando consapevolmente sull'equivocità dipendente dall'intercambiabilità di fattori naturali ed elementi umani inerenti alla metafora sismica, e profittando poi della contraddittorietà delle connotazioni dello «spettro», insieme illusorio e reale, presagio d'una catastrofe decretata dal fato ma, al tempo stesso, sfida lanciata da un vendicatore.

Ma torniamo a Marx.

²¹ A[dalbert] v[on] B[ornstedt], *Es schleicht ein finsterner Geist durch dieses Haus*, in «Deutsche Brüsseler Zeitung» del 6 gennaio 1848, p. 1, coll. 3-4.

²² «La Germania è Amleto! Grave e muta / Attraversa i cancelli ogni notte / La sepoltura libertà / E fa cenni agli uomini di guardia. / Lì sta la nobile, in armatura / E all'esitante che ancor dubita dice: / "Sii vendicatore..."» F. Freiligrath, *Hamlet*, in W. Feudel (Hrsg.), *Morgenruf. Vormärzlyrik 1840-1850*, Leipzig 1974, p. 166. Era stato Borne a mettere in circolazione l'equivalenza simbolica di Amleto con l'irrisolutezza tedesca. Cfr. L. Borne, *Hamlet. Von Shakespeare*, in Shakespeare, *Hamlet. Erläuterungen und Dokumente*. Hrsg. von H. G. Rudnick, Stuttgart 1982, specialmente le pp. 194-196 e 202.

²³ «Superbi trionfatori / Guai a voi se non sentite / Come il valoroso pioniere / Già scava nel sottosuolo / Guai a voi, che nell'ora degli spettri / Ci assordate col vostro clamore! / Ma lo sappiamo bene, siete dei cani, / E non credete allo spirito». G. Herwegh, *Zukunftslid*, in *Herweghs Werke in einem Bande*, ausgewählt und eingeleitet von H. G. Werner, Berlin und Weimar 1980, p. 145.

Retrospettivamente egli aveva osservato: «La "Lega dei comunisti" non fu una società cospirativa, ma una società che in segreto dirigeva l'organizzazione del partito proletario, poiché il proletariato tedesco era ufficialmente interdetto *igni et aqua*; non aveva libertà di stampa, di parola e di associazione. Se una società del genere cospira, ciò avviene nello stesso senso in cui cospirano contro lo *status quo* il vapore e l'elettricità»²⁴.

Può a prima vista parere singolare, se non addirittura impudente, la distinzione fra una società cospirativa ed una società che dirige «in segreto» l'organizzazione politica del proletariato. Tale distinzione ebbe tuttavia un senso, almeno a partire dalla pubblicazione del *Manifesto*: la pubblicità del programma d'azione eliminava infatti una connotazione essenziale delle congiure e delle cospirazioni, ossia la segretezza degli scopi, talvolta noti ai soli vertici d'un'organizzazione cospirativa. Il programma sarebbe qui il modo non ingannevole fra i tanti modi illusori di manifestarsi d'un lavoro sotterraneo, che è insieme lavoro clandestino, ma anche un operare della forza delle cose stesse, alla maniera di «vapore ed elettricità». Il lavoro sotterraneo, clandestino, restava comunque un aspetto essenziale, che doveva essere tutelato da una doppiezza «mefistofelica»²⁵. Occorreva infatti confermare l'impressione di potenza dell'organizzazione occultandone le debolezze, evitare di esporre i militanti alla persecuzione poliziesca attraverso inopportune prese di posizione pubbliche e, infine, confondere le idee a tutti gli avversari, mimetizzandosi «gesuiticamente» nello spingere ai limiti estremi della rottura le rivendicazioni dell'opposizione moderata²⁶.

L'importanza dell'azione politica e d'ogni aspetto della tattica è grande per il Marx del *Vormärz*. Ciò non dovrà tuttavia indurre a considerare — almeno esclusivamente — come apologetiche le immagini

²⁴ *Entbüllungen* cit., MEW 8, p. 461. Cfr. MEO XI, p. 462.

²⁵ Bisogna «suscitare una tempesta contro il governo e lavorare per il suo abbattimento in tutti i modi possibili, anche adoperando mezzi mefistofelici». Così Marx in un discorso tenuto al Wiener Demokratischer Verein, secondo la cronaca della «Wiener Zeitung», Nr. 252 del 17 settembre 1848. CW 7, p. 571. Questo testo non è compreso né in MEW né in MEO.

²⁶ È illuminante, in questo senso, una lettera indirizzata dal Comitato comunista di corrispondenza di Bruxelles (Marx, Engels, Gigot, Wilhelm Woltf) a Gustav Adolf Kötgen il 15 giugno 1846: «Se attuaste la vostra idea della petizione, l'unico risultato sarebbe che il partito comunista proclamerebbe in pubblico la sua debolezza e in pari tempo indicherebbe al governo i nomi delle persone da sottoporre a vigilanza speciale. Se non potete presentare una petizione di operai con almeno 500 firme, fate piuttosto una petizione per l'imposta patrimoniale progressiva, come vogliono fare i borghesi di Treviri, e se i vostri borghesi non vogliono aderire neppure a questa, *eh bien*, per il momento unitevi a loro in dimostrazioni pubbliche, agite gesuiticamente, buttate alle ortiche la germanica proibizione, onestà, integrità: e firmate e appoggiate le petizioni borghesi per la libertà di stampa, la costituzione ecc.» MEGA (= Marx-Engels-Gesamtausgabe, Berlin 1975 sgg.), III.2, p. 15; MEO VI, pp. 56-57. Perfettamente in linea con quest'atteggiamento cauto e «puzzling» è la tattica pubblica di Marx in Inghilterra negli anni Cinquanta: «Oggi — scriveva ad Engels il 9 marzo 1854 — ... ho formulato alcune espressioni che, secondo come le si legge, possono essere intese come molto radicali o molto moderate». MEW 28, p. 328; MEO XXXIX, p. 344.

tellurico-spettrali, né a intenderle come complementi metaforici d'un mito sociale escatologico, d'un'utopia teologica secolarizzata.

La rispondenza fra la metafora e il concetto ha infatti, in Marx, una caratteristica peculiare, che gli consente in primo luogo di sfuggire al rischio che la prima sia scambiata col secondo, ad onta d'ogni analogicità e, quindi, di evitare che il discorso scientifico, anche là ove ha intonazione parenetica, possa assumere valenze mitologiche e utopiche, come una schiera di critici di Marx ha sostenuto, a partire da Sorel e Croce. L'allegoria in Marx è, infatti, sempre individuabile come tale, ovunque egli ne faccia uso e quale che ne sia la carica d'ambiguità. Tale individualità dipende soprattutto da quella forma di neutralizzazione del mito che è la riduzione a *topos* dell'allegoria. Ciò avviene mediante la variazione in forma problematica di materiali letterari esistenti e noti, secondo la tradizione più antica della topica, che fu contemporaneamente *ars inveniendi* preliminare alle soluzioni dialettiche e, contemporaneamente (date per presupposte le soluzioni o le posizioni di problemi dialettici), strumento di comunicazione prescientifica, modo di appellare un pubblico assai ampio e, in questa misura, veicolo razionale d'egemonia.

Il *topos* espresso nella metafora è sempre indirettamente segnalato. Di esso — almeno per i contemporanei di Marx — era riconoscibile la provenienza; le citazioni dirette o indirette rinviano sempre alla fonte. In breve: l'uso d'immagini in Marx è sempre riflesso. E se i riferimenti sono oggi, per noi, sbiaditi, è tanto più necessario prender consapevolmente della distanza che ce ne separa per tentare poi di ricostruirne il contesto e per intenderli secondo il loro effettivo valore.

Cercherò di illustrare questa tesi in concreto, analizzando cioè una combinazione allegorica di metafore in un testo di Marx che ha già dato luogo a equivoci d'interpretazione, essendone sfuggito il senso problematico. Mi riferisco a un discorso del 1856, che Karl Löwith utilizzò più d'una volta come luogo probante la sua lettura della teoria di Marx in chiave di messianismo hegelianeggiante, come concezione escatologica della storia (*Heilsgeschichte*), i cui eventi sarebbero governati da una teologia che nella sua parziale epifania è «astuzia della ragione», una astuzia della ragione che Löwith addirittura interpolò nel dettato di Marx²⁷.

È un vero peccato che né Löwith a suo tempo, né altri critici attuali di Marx abbiano tenuto presente, nel valutarne le metafore e l'uso riflesso che egli ne fece, un suo detto poco noto, ma non per questo meno significativo:

«l'humour della ragione è superiore al suo pathos»²⁸.

²⁷ Cfr. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, p. 41; tr. it.: *Significato e fine della storia*, Milano 1963, p. 65.

²⁸ K. Marx, *Zu den Ereignissen in Nordamerika*, «Die Presse» n. 281 del 12 ottobre 1862, MEW 15, p. 553; K. Marx-F. Engels, *De America*, vol. I, Roma 1971, p. 253.

II

Le rivoluzioni non sono mai fatte a comando. Karl Marx²⁹

Hic et ubique? Proviamo a cambiar posto. Venite qui, signori, da bravi rimettete le mani sulla mia spada e giurate. Mai parlar con nessuno di quanto avete udito. Giuratemelo sulla mia spada! ... - sta già schiamazzando il creatore nel sottosuolo. Amleto gli tributa un omaggio dal profondo della sua gratitudine: - Ben detto, Vecchia Talpa! Fai presto a scavarci sotto i piedi! Un minatore in gamba! ... Oreste Del Buono³⁰

Sul luogo di Marx parallelo e analogo ad uno divenuto proverbiale del *Diciotto brumaio* di Luigi Bonaparte ha richiamato l'attenzione S. S. Prawer³¹. Si tratta della perorazione del breve discorso pronunciato da Marx il 14 aprile 1856, in occasione della solenne celebrazione del quarto anniversario della fondazione del settimanale cartista «The People's Paper»³². Dopo aver esemplificato con una elencazione di forme di rapporti antagonisti la tesi generale che «ai nostri giorni ogni cosa appare gravida del suo contrario»³³, Marx riunifica in una unica immagine tutte le opposizioni menzionate: nei segni e nei presagi incoerenti e contraddittori che confondono e disorientano le classi possidenti e dominanti «noi travediamo la forma e l'aspetto di quell'astuto e maligno folletto che continua ad apporre il proprio marchio su tutte queste contraddizioni»³⁴. L'astuzia dello spiritello è di natura metamorfica: egli si manifesta nel travisamento e, contemporaneamente, trasfigura e deforma quel che sfiora, imponendogli il suo «marchio», un travestimento o ingannevole parvenza. In codesti travestimenti e parvenze, dunque indirettamente in quei segni «che confondono la classe media, l'aristocrazia ed i miseri profeti con lo sguardo rivolto al passato, ravvisiamo il nostro valente amico, Robin Goodfellow, la vecchia talpa che sa scavare la terra così lesta, il

valoroso pioniere: la Rivoluzione»³⁵. Qui, ha osservato Prawer, «il vecchio spettro di Amleto, all'opera negli anditi sottostanti il palcoscenico [cellerage], si fonde con l'astuto e maligno folletto Puck per suggerire insieme una spiritosa, ma anche minacciosa immagine della rivoluzione imminente»³⁶. Il germanista Prawer non va oltre questa constatazione. Proviamo noi a svolgerne le implicazioni.

Robin Goodfellow, il nome col quale Marx menziona la talpa, è infatti uno dei nomi di Puck, del folletto servitore di Oberon nel *Sogno d'una notte di mezza estate*³⁷, che con le sue arti confonde pressoché tutti i personaggi della commedia: provoca scambi di persona fra le coppie d'innamorati stravolgendone la facoltà di percepire i volti, dà sembianze bestiali agli umani, e nondimeno li rende irresistibilmente attraenti allo sguardo di chi ha subito il suo influsso.

La contaminazione della figura dell'inquieto spettro del re Amleto, anima del purgatorio che solo la vendetta placherà — il suo simbolo, la talpa, è creatura degli inferi, vorace come la brama di vendetta e sempre in moto come anima senza pace — con l'elfo burlone della tradizione popolare, utile e dispettoso, non può esser qui attribuita ad un involontario errore di Marx, analogo ad altri occorsi in occasione di citazioni fatte a memoria³⁸. Il confronto della citazione implicita nell'originale

³⁵ CW 14, p. 656: «In the signs that bewilder the middle class, the aristocracy and the poor prophets of regression, we do recognise our brave friend, Robin Goodfellow, the old mole that can work in the earth so fast, that worthy pioneer — the Revolution». Cfr. MEO XIV, p. 656. I «poor prophets of regression» ricordano l'ottantesimo aforisma dei *Frammenti* di Schlegel-Novalis-Schleiermacher, apparsi in «Athenäum», Erster Band, Zweites Stück, ove si parla d'un «rückwärts gekehrter Prophet».

³⁶ *Op. cit.*, I. cit. Che la constatazione di Prawer sia tutt'altro che ovvia è provato dalla trivializzazione che troviamo in almeno due delle edizioni derivanti dalla riedizione, curata da Rjazanov per la popolare raccolta di scritti e memorie biografiche *Karl Marks. Myslitel', čelovek, revoliucioner*, Moskva, Izdatel'stvo «Moskovskij rabotnik», 1923. Mi riferisco all'edizione tedesca *Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*, Ein Sammelbuch hrsg. von D. Rjazanov, «Marxistische Bibliothek. Werke des Marxismus-Leninismus» Band 8, Wien-Berlin, Verlag für Literatur und Politik, 1928, e a quella francese *Karl Marx. Homme, penseur et révolutionnaire*, Recueil d'articles discours et souvenirs collationés par D. Rjazanov, «Bibliothèque marxiste» n° 6, Paris, Editions Sociales Internationales, 1928. Tanto la prima che la seconda, rispettivamente alle pp. 42 e 52, recano in luogo di «Robin Goodfellow» la lezione «Robin Hood». Una attenuazione dell'implicito, ma trasparente riferimento all'*Amleto* era stata altresì ottenuta lasciando cadere in entrambe le versioni il «that worthy pioneer» dell'originale. La coeva edizione inglese (*Karl Marx. Man, Thinker and Revolutionist*, London, Martin Lawrence Ltd, 1927) riproduceva invece inalterato il testo del «People's Paper».

³⁷ Per le ragioni che saranno chiarite nella nota seguente, mi servirò, per i rinvii a quest'opera shakespeariana, dell'edizione *The Plays of William Shakespeare in eight Volumes with the Corrections and Illustrations of various Commentators*; to which are added Notes by Sam[uel] Johnson, London, vol. I, MDCCCLXV (d'ora innanzi citato semplicemente come *Plays*). Utilizzerò altresì la bella versione italiana di G. Celenza, in W. Shakespeare, *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Firenze 1964, pp. 360-386.

³⁸ Per restare al *Sogno d'una notte di mezza estate* ricorderò la confusione fra Peter Quince (Zeppa) e Snug (Bietta) — Squenz e Schnock nella classica versione tedesca di Schlegel-Tieck — in un passo della giovanile *Zur Kritik der Hegelschen*

²⁹ «New-York Daily Tribune» n. 3710 dell'8 marzo 1853. CW 11, p. 514; cfr. MEO XI, p. 532-533.

³⁰ O. Del Buono, *La talpa di città*, Roma-Napoli 1984, p. 73.

³¹ S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature*, Oxford 1976, p. 246; tr. it. di M. Papi: *La biblioteca di Marx*, Milano 1978, p. 246.

³² *Speech at the anniversary of «The People's Paper»*, Delivered in London, April 14, 1856, «The People's Paper», n. 207 del 19 aprile 1856, ora in CW 14, pp. 655-656. Per semplice comodità rinvio anche alla tr. it. di S. De Wall in MEO XIV, che non può darsi certo la migliore fra le versioni esistenti. Delle precedenti traduzioni condotte sull'originale inglese, rispettivamente una anonima (in C. Marx, *Scritti scelti in due volumi* a cura dell'Istituto Marx-Engels-Lenin-Mosca, vol. II, Mosca 1943, pp. 374-376) ed una di R. Haardt (in D. Rjazanov, *Carlo Marx. Uomo-Pensatore-Rivoluzionario*, a cura di A. D'Ambrosio e L. Cecchini, «Orizzonti. Collana di studi politici, economici e sociali» n. 39, Milano, Fasani, 1946, pp. 49-51), resta di gran lunga migliore la prima, cui tuttavia non è possibile rimandare a causa della sua estrema rarità. Altre versioni italiane sono state condotte da traduzioni in lingue diverse da quella dell'originale. Per quelle fino al 1960 cfr. G. M. Bravo, *Marx e Engels in lingua italiana*, 1848-1960, Milano 1962, p. 72.

³³ CW 14, p. 655; MEO XIV, p. 655.

³⁴ CW 14, p. 656; MEO XIV, p. 656.

inglese del discorso, nel passo in cui si fa menzione dell'«astuto folletto», con i versi 32-41 dell'atto II, scena prima, di *A Midsummer Night's Dream*, convince del proposito di Marx al di là d'ogni ragionevole dubbio.

I tre versi iniziali dell'apostrofe della fata a Puck, «Or I mistake your shape and making quite, / Or else you are that shrewd, and knavish sprite, / Call'd Robin-good-fellow»³⁹, sono oggetto di allusione evidente, immediatamente identificabile per l'uditorio cui l'oratore si rivolgeva, nel periodo che ho già citato in italiano e che in inglese inizia così: «On our part, we do not mistake the shape of the shrewd spirit». A chi di quell'uditorio avesse inteso l'allusione sarebbe stata chiara la natura e la specie della confusione suscitata dallo spirito, che in Shakespeare troviamo caratterizzate nel modo seguente: «Non sei tu forse chi desta apprensione / Tra le fanciulle del villaggio; affanna / A volte nella mola, il latte spanna, / Della massaia ansante rimestare / Fa la zagola invan; né fermentare / Lascia la birra; e a notte i peregrini / Svía, per ridere poi di quei meschini?»⁴⁰.

Se gli attributi del folletto si esaurissero in codesta capacità di disseminare la *Verkehrung*, di snaturare gli effetti utili del lavoro, far smarrire la strada, stravolgere le apparenze e, insomma, di metter tutto il mondo sossopra, esso in quanto creatura diabolica — il termine «shrewd», astuto e maligno, è assonante con «Shrewd», la denominazione del diavolo nel Middle English⁴¹ — sarebbe imparentato ai *Poltergeister*

Rechtsphilosophie. Cfr. MEGA I.2, p. 97; MEO III, p. 99. Che qui invece non si tratti d'un *lapsus memoriae* è reso quanto mai probabile dalla circostanza che proprio nella primavera del 1856 Marx condusse uno studio sistematico di Shakespeare, che fino ad allora conosceva dalle traduzioni tedesche, nell'originale inglese. Un voluminoso quaderno d'estratti recentemente ritrovato, che è stato possibile datare con sicurezza, conferma quanto aveva riferito Paul Lafargue, ossia che Marx, volendo dopo il 1848 perfezionare la propria conoscenza dell'inglese, «cercò e ordinò tutte le espressioni caratteristiche di Shakespeare» (*Karl Marx. Persönliche Erinnerungen*, in «Die Neue Zeit», IX (1890/91), 1. Band, p. 13, ora in *Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1970), p. 324; cfr. tr. it. in *Colloqui con Marx e Engels*. Testimonianze sulla vita di Marx e Engels raccolte da Hans Magnus Enzensberger, Torino 1977, p. 244). La descrizione del menzionato quaderno di estratti consente di considerare quasi contemporaneo alla composizione del discorso per il giubileo del «People's Paper» lo studio del testo inglese di *A Midsummer Night's Dream* nella edizione di S. Johnson menzionata alla nota precedente, nonché delle note dello stesso Johnson. Cfr. G. B. Kovgankin, *O V'ipiskuch K. Marksa iz p'es Sekspira po izdaniju: Plays of W. Shakespeare. With Notes of S. Johnson. London, 1765*, in «Nauchno-informacionnyj bjulleten' sektora proizvedenij K. Marksa i F. Engel'sa» dell'Institut Marksizma-Leninizma pri CK KPSS, Moskva 1977, n. 29, pp. 71-79.

³⁹ *Plays*, p. 106. Tr. it. cit. lievemente modificata, p. 364: «O io traveco in te forma ed aspetto / O sei l'astuto e maligno folletto / Che chiamano Robin Buontempo».

⁴⁰ *Ibidem*, *Plays*, p. 106: «Are you not he / That fright the maidens of the villagere, / Skim milk, and sometime labour in the quern, / And bootless make the breathless housewife chern: / And sometime make the drink to bear no barm, / Mislead night-wanderers, laughing at their harm?»

⁴¹ «The name "Puck" was formerly applied to the whole race of fairies, and not to any individual sprite — puck, or pouke, being an old word for devil, in which

mostruosi della tradizione popolare tedesca⁴² e condividerebbe con lo spettro di re Amleto quegli aspetti satanici che inducono il principe Amleto a dubitare per un istante d'essere stato tratto in inganno dal demonio. In tal caso il simbolo della talpa verrebbe a prolungarsi in quello del folletto e allo spirito di vendetta personificato dal primo si aggiungerebbe il diletto del caos rivoluzionario incarnato dal secondo.

Se così fosse, la contaminazione di metafore del discorso marxiano del 1856 non si discosterebbe notevolmente dalla più semplice allegoria del 18 *Brumaio di Luigi Bonaparte*, in cui la rivoluzione proletaria momentaneamente sconfitta, «che si aggira come uno spettro»⁴³, ossia come un potere sotterraneo e occulto, negli atti del dramma successivi alla sanguinosa repressione delle giornate del giugno 1848, «attraversando il purgatorio»⁴⁴ e attendendo con ostinazione e metodo ai suoi preparativi, finirà con l'irrompere alla superficie, facendo sobbalzare l'Europa, che giubilerà: «ben scavato, vecchia talpa!»⁴⁵.

sense it is used in the vision of Piers Ploughman» ci informa ancora T. F. Thiselton Dyer, *Folk-Lore of Shakespeare*, New York 1966 (Dover reprint dell'ed. 1883), p. 6.

⁴² Si veda p. es. quanto ne scrive uno degli autori cari a Marx, Heinrich Heine, in *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1838). Cfr. Heinrich Heine, *Werke und Briefe in zehn Bänden*, hrsg. von H. Kaufmann, Berlin und Weimar, Band 5, 1972, pp. 183-195.

⁴³ MEO 8, p. 190. In MEO XI, p. 191 cfr. la versione italiana di Palmiro Togliatti, che ho qui dovuto modificare. Essa rende infatti esie [*i.e.* die soziale Republik] geht... als Gespenst um» con «è presente», lasciando del tutto cadere l'allusione al preambolo del *Manifesto*: «Ein Gespenst geht um in Europa», «Uno spettro si aggira per l'Europa» (MEO 4, p. 461; MEO VI, p. 485). L'immagine dello spettro è arricchita nel *Diciotto Brumaio* dal motivo dell'evocazione dei morti. Cfr. MEO 8, pp. 115-116 MEO XI, pp. 107-109. Su questo motivo cfr. B. Lindner, *Revolutionäre Totenbeschwörung. Notizen zu einem Motiv bei Heine und Marx*, in «Text+Kritik. Zeitschrift für Literatur», Heft 18/19, 1982.

⁴⁴ MEO 8, p. 191; MEO XI, p. 193.

⁴⁵ MEO 8, p. 196; MEO XI, p. 198. Cfr. *Hamlet*, I, V, 170-171: «Well said old mole. Canst work i'th'earth so fast? / A worthy pioneer!...». In generale, sulla figura della talpa, cfr. la voce *Maulwurf* a cura di Steier, in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften*, Band XIV, coll. 2338-2342; la voce *Maulwurf*, a cura di Riegler, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffman-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli, Band VI, Berlin und Leipzig 1934-1935, specialmente le coll. 12-23. Indagini specifiche sulla fortuna del *topos* della talpa, rispettivamente negli usi letterario-politico e filosofico, sono quelle di A. Opitz-E. U. Pinkert, *Der alte Maulwurf. Die Verdammten (unter) dieser Erde. Geschichte einer revolutionären Symbolfigur*, Berlin (West), 1979, e di K. Stierle, *Der Maulwurf im Bildfeld. Versuch zu einer Metapherngeschichte*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», XXVI (1982), pp. 101-143. Per l'uso della metafora in Hegel cfr. R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975, pp. 50 sgg. e 94 in particolare, e K. Comoto, *Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf*, in «Hegel-Jahrbuch» 1977/78, pp. 189-194. L'allegoria della talpa, per lo più usata come modello nettamente negativo di comportamenti (irrazionali o codardi) a cagione della sua cecità (assenza d'intelletto) e della sua vita nel sottosuolo (paura), venne usata in senso positivo, per la prima volta, da Shakespeare, dal quale Hegel e poi Marx lo ripresero. Ancora Bötne, nel *Vormärz*, adoperava l'immagine con le connotazioni negative della cecità e dell'ottusità (cfr. p. es. il saggio cit. alla nota 22, p. 195). E per pura curiosità che qui segnalo la rivendicazione della «invenzione» della metafora della talpa a Jenny von Westphalen-Marx da parte della femminista Françoise P. Levy (della quale cfr.

Indubbiamente la «vecchia talpa» e la «talpa-folletto» hanno, in quanto simboli allegorici, un luogo comune d'intersezione semantica occupato dall'elemento demoniaco per eccellenza della contraddizione, la cui sostanza si manifesta nell'ubiquità e nella pluralità e multiformità dei modi di apparire⁴⁶. In questa misura il manifestarsi repentino, nella catastrofe rivoluzionaria, della contraddizione latente è il contenuto generico condiviso da entrambe le metafore.

Nel 18 Brumaio la contraddizione opera come una forza demolitrice, al di sotto della superficie politica del regime di Luigi Bonaparte; essa è il valoroso pioniere che scava cunicoli e gallerie sotto la fortezza presa d'assedio per demolirla di sorpresa con l'esplosivo⁴⁷. Il suo attacco non è portato allo scoperto; la sua azione disgregatrice procede nell'intimo, anzi dall'intimo stesso del potere che mina, il quale ne è afflitto, senza avvedersene, fin dalla propria origine. Il colpo di stato col quale Luigi Napoleone aveva reso indipendente il potere esecutivo, sopprimendo il legislativo ed avocandoselo, si fondava infatti sull'illusoria premessa che soprav-

Karl Marx. *Histoire d'un bourgeois allemand*, Paris 1976, p. 174), prontamente ripresa da noi da Maria A. Macciocchi, *La talpa francese. Viaggio in Francia*, Milano 1977, p. 2, e da A. Cambria, *In principio era Marx*, Milano 1978, p. 162. Cito la Macciocchi per tutte: «Questa talpa che è il tempo della storia la farà presto finita, credo, di scavare sotto terra» [da una lettera di Jenny del 21 giugno 1844], scriveva Jenny al marito Karl Marx. Che si sia scoperto che l'espressione consacrata di Marx sia stata vergata in verità da una donna, anche questo è un segno della fine del ron-ron soporifico dell'ideologia pietrificata». Eventuali estimatori di simile paccottiglia *gauchiste* potranno forse risolversi la questione della priorità leggendo la nota 59 più avanti.

⁴⁶ *Hic et ubique* è la formula evocatrice dei demoni, di cui Amleto si serve in I. V. 164, rivolgendosi allo spettro sotto il palco, che invita al giuramento da luoghi diversi. Sulle associazioni demoniache dell'immagine della talpa cfr. Bächtold-Stäubli cit. alla nota precedente, col. 12.

⁴⁷ «Talpa», registra il Ducange, era anche la denominazione d'una «machina ad effodiendos muros, subque latent qui cuniculos conficiunt». *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s.v. Un analogo valore simbolico ebbe per Marx, nei primi anni del soggiorno inglese, la figura di Guy Fawkes, il cospiratore cattolico della «congiura delle polveri», che preparò una mina sotto Westminster Abbey, la sede del parlamento inglese. Guido fu il secondo nome imposto da Marx al figlio Heinrich (1849-1850), nato il 5 novembre, anniversario della congiura delle polveri, «in onore del grande cospiratore» (così J. von Westphalen-Marx, *Umriss eines bewegten Lebens, in Mohr und General* cit. alla nota 38, p. 212; tr. it. in *Colloqui* cit. alla medesima nota, p. 108). Su questo episodio si vedano la relazione coveva di G. Weerth alla madre (G. Weerth, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bruno Kaiser, Band V, Berlin 1957, p. 338. Lettera del 28 novembre 1849), nonché gli accenni nelle lettere di Conrad Schramm e K. Marx a Weydemeyer dell'8 gennaio 1850 (MEGA III.3, pp. 58-59), di Ferdinand Freiligrath a Marx ed Engels del 5 maggio 1850 (MEGA III.3, p. 537), di Marx ad Engels del 19 novembre 1850 (MEGA III.3, p. 91; MEO XXXVIII, p. 157) e di Wilhelm Pieper ad Engels del 16 dicembre 1850 (MEGA III.3, p. 702). Celebrato nelle feste esorcistiche del folklore inglese, analoghe nel carattere alla voga popolare delle «turcherie» a Vienna dopo la vittoria definitiva sugli Ottomani, il personaggio del papista Guy Fawkes venne rivalutato, in ambienti socialisteggianti e democratici, ad opera del romanziere William Harrison Ainsworth (*Guy Fawkes*, 1840), il quale «presents Guy Fawkes as a hero, a character sometimes described nowadays... as "the only man who ever went to Parliament with honest intentions"» (B.E. Dold, *Freiligrath's British Helicon*, Messina 1982, p. 44).

vivesse prospero e sano il ceto che aveva costituito la maggioranza della nazione francese all'indomani dell'89 e il nerbo dell'autorità e delle armate del primo Napoleone. Forte, ma solo di quest'illusione, il monarca da farsa, esponente politico d'un ceto disgregato, pretendendo di mediare fra gli antagonismi delle classi reali, si faceva carico di «un compito contraddittorio»⁴⁸, spingendo nei fatti il conflitto al massimo dell'asprezza e mediando in realtà solo fra se e se stesso. Questo capo di «10.000 straccioni che debbono rappresentare il popolo, come Klaus Zettel il leone»⁴⁹, è Klaus Zettel egli stesso, Bottom, il guitto dilettante del *Sogno d'una notte di mezza estate*, che Marx chiamerà altrove il *Mediationslöwe*⁵⁰ — il leone della mediazione —, una figura da lui prediletta⁵¹, della quale s'era servito per illustrare il sillogismo formale della *Logica* di

⁴⁸ MEO 8, p. 205; cfr. MEO XI, p. 202.

⁴⁹ MEO 8, p. 161; MEO XI, p. 156. Qui non abbiamo una vera e propria confusione di personaggi (cfr. in proposito la nota 38). Infatti prima ancora che la parte del leone venga assegnata — nell'atto I, scena IV di *A Midsummer Night's Dream* — è Bottom (ossia lo Zettel della versione tedesca) che, con le battute del canovaccio che poi saranno recitate da Snug (Schnock nella versione tedesca) nella lacrimevole storia di Piramo e Tisbi, rivendica a sé il ruolo del leone: «... I will aggravate my voice so, that I will roar you as gently as any sucking dove; I will roar you an'twere any nightingale» (*Plays*, p. 103). In un contesto analogo, nell'*Herr Vogt* (1860), abbiamo Zettel in luogo di Schnock. Cfr. MEO 14, p. 396.

⁵⁰ Cfr. K. Marx, *Quid pro quo*, «Das Volk» n. 16 del 20 agosto 1859, MEO 13, p. 466; MEO XVI, p. 470. La figura di Bottom-Zettel, che da Puck-Robin Goodfellow riceve sembianze asinine, è per sua natura atto a simboleggiare quella che Schelling — che aveva già fatto uso polemico di essa — aveva chiamato «la vera condizione del soggetto che si metamorfizza» (F.W.J. Schelling, *Ein Brief von Zettel an Squeenz*, in «Kritisches Journal der Philosophie», Ersten Bandes erstes Stück, Nachdruck Hildesheim 1967, p. 129). Samuel Johnson ne aveva messo in rilievo le caratteristiche di guitto mattatore, che da una parte «dichiara la propria inclinazione a far la parte del tiranno, a recitare un ruolo che gli consenta di furoreggiare, e far clamore» e, dall'altra, aspirando a mettere in ombra gli altri attori, vuole assumersi tutte insieme le parti di qualche rilievo. Così egli vuole «recitare Piramo, Tisbi ed il leone contemporaneamente» (*Plays*, p. 100). Queste caratteristiche debbono aver indotto Marx ad adattare il personaggio di Bottom-Zettel a Napoleone III, tiranno *in spe* e trasformista per l'ambizione a unificare in sé ogni ruolo. In quanto *Mediationslöwe* egli s'immagina appunto di poter incarnare questa unità di tutte le *dramatis personae*.

⁵¹ Mentre è cospicua la letteratura che è andata accumulandosi sull'uso di luoghi shakespeariani da parte di Marx, soprattutto di quelli tratti dal *Timone d'Atene* e dal *Mercante di Venezia* (si veda la collezione dello «Shakespeare Jahrbuch» a.i.), non mi consta che esistano ricerche espressamente dedicate all'uso metaforico dello Snug-leone. Eppure tale uso è costante. Oltre ai luoghi menzionati nelle note precedenti si veda: *Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Erster Artikel: Debatten über Pressfreiheit und Publication der Landständischen Verhandlungen*, «Rheinische Zeitung» n. 128 dell'8 maggio 1842, MEGA I.1, p. 128; MEO I, p. 136; *Parliamentary Debates of February 22*, «New-York Daily Tribune» n. 4025 del 13 marzo 1854, CW 13, p. 26; *Die Presse und das Militärsystem*, «Neue Oder-Zeitung» n. 9 del 6 gennaio 1855, MEO 10, p. 594; *Zu den Ereignissen in Nordamerika* cit. alla nota 28, MEO 15, p. 552; l'allusione non è colta nella tr. it. cit., p. 256. Anche se non riguarda direttamente lo Snug-Bottom-leone in Marx, offre tuttavia qualche interessante spunto interpretativo in proposito il lavoro di B. Erlich, *Queenly Shadows: on mediation in two comedies*, in «Shakespeare Survey. An Annual Survey of Shakespearean Study and Production», XXXV (1982), pp. 65-77.

Hegel, il cui termine medio è sempre arbitrario⁵², talché può comportarsi proprio come il guitto, che entrando in scena mascherato da belva dichiara: «Se credete che io venga qui a fare il leone per davvero, ahimé della mia vita! Non sono una bestia simile; sono un uomo come tutti gli altri»⁵³. Questa maniera di mediare gli estremi, della quale Hegel aveva colto tutta l'assurdità, rendendola evidente col ridurla «alla sua espressione astratta, logica, quindi pura e intransigibile», «procede... come quell'uomo che vuole battere l'avversario, ma deve anche proteggerlo, d'altra parte, contro altro avversario dai colpi, e così in questa doppia occupazione non giunge a compiere la sua faccenda»⁵⁴, come è appunto il caso di Luigi Bonaparte. La sua fine è segnata fin dal suo inizio, poiché egli non è, da un lato, quel mediatore o termine medio che crede d'essere, né, d'altra parte, gli estremi che egli vuol mediare sono mediabili, poiché, in quanto *reali* estremi «non possono mediarsi fra loro»⁵⁵. Se gli estremi continuano a fronteggiarsi ostili in una apparente situazione di quiete, la istanza mediatrice solo supposta è costretta a identificarsi ora con l'uno ora con l'altro. In tale continuo altalenare il suo destino è di logorarsi lentamente, per mostrare alla fine, come un Pulcinella dolente sotto le busse, la propria inconsistenza, nel momento in cui le forze sostanziali entrano in collisione. Chi baderà più a Napoleone III nel fragore della Comune?

L'attrito delle classi antagoniste, che provocherà la collisione, ha luogo nei recessi sotterranei della società; nelle sue viscere scava come

⁵² Nel sillogismo formale o «dell'intelletto» (così Hegel nelle lezioni su Platone, HW 19, p. 90) la mediazione è infatti solo apparente, poiché il termine medio è in esso un'astratta determinazione formale distinta dagli estremi e da essi qualitativamente diversa (*Wissenschaft der Logik*, HW 6, p. 376). Tale mediazione apparente è pertanto una unità soltanto parvente di termini essenzialmente distinti, che restano tali. Questa mediazione è dunque il proprio contrario, è *contraddizione*. Essa è precisamente quella contraddizione per cui «il medio ha il compito d'essere l'unità determinata degli estremi, ma non come questa unità, bensì come una determinazione qualitativamente diversa da quegli estremi di cui dev'essere l'unità» (*Wissenschaft der Logik*, HW 6, p. 376). L'unità effettiva, non parvente, è quella del medio con se stesso. Il soggetto della mediazione perviene all'unità con sé nello stesso momento in cui si attribuisce la funzione di termine medio (cfr. HW 19, p. 90). Esso è cioè autocoscienza pura, la quale, in quanto si rapporta estrinsecamente agli estremi, si illude d'esserne l'unità ma, in realtà, ne riproduce l'antinomicità, ossia è «contraddizione dialettica» secondo l'interpretazione che Hegel aveva dato delle antinomie kantiane, la cui risoluzione è solo presunta e presupposta (cfr. HW 6, p. 361).

⁵³ Tr. it. cit., p. 370; *Plays*, p. 127.

⁵⁴ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEGA I.2, p. 97; MEO III, p. 99. In questo contesto Marx può aver avuto presente la popolare parodia di Andreas Gryphius della già parodistica tragedia di Piramo e Tisbe del *Sogno d'una notte di mezza estate*. In una classica scena farsesca il paciere-mediatore diviene parte in causa e finisce col prenderle: «La Luna dà la lanterna sulla testa al Leone; il Leone acciappa la Luna per i capelli; contendendo essi fanno cadere la Fontana e gli rompono la brocca; la Fontana tira loro i cocci in testa. P. Squenz vuol mettere pace, ma viene atterrito da tutti e tre e si prende la sua porzione di legname» (A. Gryphius, *Absurda Comica oder Herr Peter Squenz. Schimpfspiel* (1658). Kritische Ausgabe hrsg. von Gerhard Dünhaupt und Karl-Heinz Habersatz, Stuttgart 1983, p. 41).

⁵⁵ *Ibidem*.

una talpa. Indifferente e inconsapevole di codesto reale movimento, secondo gli impone la trappola riflessiva che è il suo principio, Napoleone il piccolo si rapporta duplicemente a ciascuno degli antagonisti, presentandosi amichevolmente, con la mano tesa, nel momento in cui sta per aggredirlo, e viceversa. Questo variopinto, continuo cambiamento di atteggiamenti, gioco di specchiamenti e riflessi, è la maniera in cui si manifesta alla superficie il lavoro sotterraneo della talpa, al modo degli spettri cioè, inattingibili e inafferrabili, presagio solo parzialmente decifrabile di eventi incombenti.

Quando la risoluzione della tragedia avrà avuto luogo nella catastrofe della collisione, il plauso divertito al leone inoffensivo della farsa entro la tragedia sarà soverchiato dalla ammirazione tributata alla talpa silenziosa e distruttrice.

III

Take all in all, la crisi ha scavato come una valente vecchia talpa. Karl Marx⁵⁶.

Quel che manca a questi signori è la dialettica. Vedono sempre solo da una parte la causa, dall'altra l'effetto. Che ciò è una vuota astrazione, che nel mondo reale tali metafisiche opposizioni polari si danno solo nei momenti di crisi... questo neanche lo vedono. Friedrich Engels⁵⁷.

L'immagine shakespeareana dello spettro talpa non poteva essere più appropriata ad illustrare ed esemplificare rapporti tanto complessi come quelli che ho provato a ricostruire⁵⁸. Un cenno in questo senso deve esser certo venuto a Marx da Hegel⁵⁹, che proprio in Shakespeare aveva ravvi-

⁵⁶ Marx ad Engels, 22 febbraio 1858, MEW 29, p. 286; MEO XL, p. 300.

⁵⁷ Engels a Conrad Schmidt, 27 ottobre 1890, MEW 37, p. 494; MEO XLVIII, p. 524.

⁵⁸ «Nell'*Amleto*, con l'immagine della «talpa-pioniere» viene formulato il presentimento d'*Amleto* e insieme si manifesta spontaneamente la saggezza storica di Shakespeare, che sa che dietro gli eventi politici immediatamente percepibili hanno luogo movimenti attivi sotterranei». G. Sechase, *Zum Problem der geschichtlichen Perspektive des Stückschlusses in «Hamlet»*, in «Shakespeare Jahrbuch», CXII (1976), p. 80.

⁵⁹ Indubbiamente la prima occorrenza della metafora della talpa in Marx è nettamente dipendente dall'uso che ne aveva fatto Hegel, assumendola come simbolo dell'astuzia razionale dello spirito del mondo (cfr. VII. *Heft zur epikureischen Philosophie* (1839). MEGA IV.1, p. 137; MEO I, p. 539). I luoghi hegeliani in cui la talpa compare sono i seguenti: *Einleitung alle Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* hrsg. von Eduard Gans come Band IX della Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Berlin 1837, p. 73 (segnalato da Karlheinz Stierle cit. alla nota 45, p. 115); *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW 20, pp. 456 e 461-462; *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* 1818-1831, hrsg. von Karl Heinz Ilting, Band 4, Stuttgart 1974, p. 915. Pochissimo noto oggi, ma certo ben presente a Marx (nell'anno 1839), doveva essere il passo della prima Introduzione alla *Filosofia della storia*, scomparso nella seconda edizione pubblicata a cura di Karl Hegel nel 1840, in sostituzione del volume edito da Gans. Lo

sato i modelli più eccelsi di situazioni drammatiche caratterizzate dall'apparente indipendenza ed estraneità di quelle potenze che si contrappongono all'uomo, manifestandogli sotto le spoglie di streghe, spettri e fantasmi, mentre in realtà il destino che esse recano in forma di presagio altro non è se non l'impulso del personaggio stesso ad agire nella direzione del vaticinio. Nella misura in cui l'interno e l'esterno così separati permangono in questa loro separazione, il protagonista dell'azione, che si abbandona alle magie delle proiezioni dell'interno restando indipendente, si consegna, coi suoi atti, al delirio ed all'accidentalità dell'arbitrio⁶⁰.

Se a codesta legge dell'invenzione drammatica obbedisce l'allegoria della talpa, ad essa non si sottrae quella del folletto. La trama del *Midsummer Night's Dream* suggerisce l'idea «che il mondo dei mortali e quello degli immortali siano rigidamente separati e tuttavia, ad un tempo, strettamente connessi, divisi da una linea di confine evanescente, che però non scompare mai del tutto... Il Puck di Shakespeare è distante dai mortali proprio quando è loro più prossimo, apprendendo loro, quando in generale si manifesta, in un travestimento»⁶¹.

Nonostante le forti affinità che legano la talpa-folletto del discorso di Marx del 1856 alla talpa-spettro del *Diciotto brumaio*, la figura che risulta dalla intricata contaminazione presenta una caratteristica nuova, che configura una nuova e diversa allegoria.

Puck-Robin Goodfellow non è solo uno spiritello astuto e maligno.

cito dunque per esteso: «Se ora vogliamo chiedere ancora in che sorta di relazione stiano fra di loro i popoli nella storia universale, la risposta sarà che tale relazione consiste in una successione, che è in sé una totalità; ma il modo in cui i popoli sono interdipendenti è un'altra specie di relazione, una relazione interiore, secondo il lato del concetto. Noi la comprendiamo, ma essa era ignota ai popoli che agivano. La sua portata ed influenza apparve loro accidentale, come una estrinseca necessità; solo la considerazione del popolo che segue nella successione pone nella giusta luce lo spirito del precedente. Finora questo spirito non si è manifestato apertamente, ma si è sempre affacciato *sous terre*, come dicono i francesi. Dello spirito che lo chiama ora qua ora là Amleto dice: "mi pari una talpa valente". Lo spirito scava infatti molto spesso come una talpa e compie la propria opera sotto terra. Ma dove si leva il principio della libertà, là intervengono un'inquietudine, un'urgenza all'esterno, un creare l'oggetto col quale lo spirito deve confrontarsi fino al logoramento di sé». Ora il concetto interiore, il soggetto del movimento non visibile ma più intimo ed essenziale della storia del mondo è la storia della filosofia. In questo senso Marx, ancora fedele ad Hegel, scriveva nel 1839: «La storiografia filosofica non deve tanto occuparsi di comprendere la personalità, sia pure quella spirituale del filosofo, quasi come il punto focale e la forma del suo sistema, ed ancor meno diffondersi in minutaglie e saccenterie psicologiche; ma deve separare in ogni sistema le determinazioni stesse, le cristallizzazioni reali che lo attraversano da una parte all'altra, dalle dimostrazioni, dalle giustificazioni discorsive, dall'esposizione che i filosofi, nella misura in cui conoscono se stessi, fanno di se medesimi: la talpa silenziosamente attiva dell'autentico sapere filosofico (corsivo mio), dalla coscienza loquace, essoterica, fenomenologica, sempre mutevole, del soggetto che è il ricettacolo e l'energia motrice di questi sviluppi» L.c. sopra.

⁶⁰ Cfr. per questa interpretazione dell'*Amleto* G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* I, HW 13, pp. 299-301. Su queste pagine aveva richiamato l'attenzione A.C. Bradley, *Shakespearean Tragedy. Lectures on Hamlet, Othello, King Lear, Macbeth* (1904), London 1964, pp. 291-292.

⁶¹ A. Leggat, *Shakespeare's Comedy of Love*, London 1974, p. 107.

Se ben trattato egli si assume il lavoro altrui e lo conduce a buon fine: «Se un ti chiama "Robin, folletto caro", / Tu stesso il suo lavor gli metti in paro, / E provvedi sia sempre fortunato»⁶². In questa sua qualità Robin Goodfellow è parente stretto dei *Wichtelmännchen* e dei coboldi della tradizione popolare tedesca, creature ambigue, pericolose e benefiche; spiritelli casalinghi che, qualora si affezionino alle serve e ai servitori, «strigliano i cavalli e li nutriscono, rimuovono il letame dalla stalla, ramazzano e spolverano ogni cantuccio, tengono pulita la cucina e badano a tutto quanto ci sia da fare in casa e ad opera loro prospera il bestiame»⁶³. E quanto essi fanno lo compiono con la velocità del lampo, in grado come sono, come Robin, di percorrere tutta la terra in quaranta minuti⁶⁴.

«Le macchine, dotate del miracoloso potere di abbreviare e fecondare le umane fatiche»⁶⁵ sono il contenuto dell'allegoria del folletto amico dell'uomo.

L'elemento naturale-inorganico, privo di coscienza nella sua azione, appare nella allegoria marxiana del 1856 — ove media fra uomo e natura — un principio propulsivo della storia: «Il vapore, l'elettricità e la filatrice automatica furono dei rivoluzionari ben più pericolosi dei cittadini Barbès, Raspail e Blanqui»⁶⁶.

L'arricchimento dell'allegoria della talpa del *Diciotto brumaio* con gli attributi insieme affini e difformi del folletto è certo un indizio significativo d'un mutamento dell'orizzonte teorico di Marx rispetto alla fine degli anni Quaranta ed all'inizio degli anni Cinquanta. Se in questo periodo la contraddizione delle classi, analizzata nello scritto del 1851, si staglia sullo sfondo ancora indeterminato d'una crisi commerciale mondiale, e la dialettica di forze produttive e rapporti di produzione formulata nel 1845-1846 è ancora imperniata su di una quasi-identità dello sviluppo delle forze produttive con l'evoluzione o il perfezionamento delle forme della cooperazione e della divisione del lavoro, talché in certo qual modo tende ad essere indistinto il confine concettuale fra i due termini del rapporto tendenzialmente antagonisti, alla metà degli anni Cinquanta vediamo farsi strada, in modo comunque tutt'altro che lineare, una concezione più determinata della natura e del ruolo delle forze produttive, soprattutto in funzione d'una definizione teorica rigorosa delle crisi economiche e politiche⁶⁷.

⁶² Tr. it. cit. (lievemente modificata), pp. 364-365. *Plays*, p. 106: «Those that Hobgoblin call you, and sweet Puck, / You do their work, and they shall have good luck».

⁶³ H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie* cit. alla nota 42, p. 183.

⁶⁴ *Plays*, p. 116: «I'll put a girdle round about the earth / In forty minutes». Cfr. tr. it. cit., p. 366.

⁶⁵ CW 14, p. 655; MEO XIV, p. 655.

⁶⁶ CW 14, p. 655; MEO XIV, p. 655. Un passo parallelo a questo è quello citato a p. 78 di questo lavoro. Cfr. nota 24.

⁶⁷ Cfr. su questo tema V.S. Vygodskij, *Il pensiero economico di Marx*, Roma 1975, pp. 30-34; Idem, *Aus der Entstehungsgeschichte des «Kapital»-Gradmesser der Reife der ökonomischen Theorie von Marx in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien*, in «Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung», Heft 2, 1976, pp. 26-46.

La direzione che Marx assume nelle sue ricerche tende a dare un rilievo sempre maggiore al rapporto, nel processo di lavoro, della specie umana con la natura (allo *Stoffwechsel*), pervenendo su questa via a stabilire la categoria del capitale costante e a formulare, attraverso le diverse stesure del *Capitale*, gli schemi della riproduzione.

Sulla base della teoria del valore Marx perviene a concepire l'intero processo della produzione o riproduzione della specie, nella formazione economico-sociale capitalistica, come una interazione di due sistemi: il sistema della produzione materiale ed il sistema della «autovalorizzazione del valore», il primo dei quali ha la caratteristica di assicurare la riproduzione e la crescita del volume del prodotto, ossia la riproduzione su scala allargata, mentre il secondo, che funge da regolatore rispetto al primo, resta fermo ad una riproduzione identica delle sue forme.

Il sistema della produzione e riproduzione materiale è l'ambito nel quale l'uomo, come *Naturmacht*, si oppone al suo corpo inorganico, il *Naturstoff*⁶⁸, ma, reciprocamente, si piega alla natura attiva: «L'uomo può agire nella sua produzione solo come la natura stessa, cioè può soltanto modificare la forma della materia»⁶⁹.

Questo dominio corrisponde, in senso stretto, all'ambito della *poiesis* secondo la classica definizione platonica di *technè poiesousa*, di arte del produrre che si distingue dalla *praxis*, l'agire autodeterminato, in virtù della duplice eteronomia cui è assoggettata. In primo luogo, nella gerarchia dei valori platonici, la *poiesis* è subordinata alla *technè chresomene*, l'arte di utilizzare i prodotti, che alla *technè poiesousa* prescrive il modello dell'oggetto, che è noto al committente e futuro utente, il quale ne possiede l'*eidos* e solo è in grado di dare all'artigiano le istruzioni onde ottenere un prodotto conforme alle specifiche esigenze dell'uso che intende farne⁷⁰. In secondo luogo, ma è però quel che conta ai nostri fini, l'*organon* della *poiesis*, lo strumento di lavoro, è «per natura atto a un certo lavoro per via del materiale di cui consta e della foggia che gli è propria». In questo esser necessitato dello strumento di lavoro, «di tutti gli strumenti di lavoro»⁷¹, a possedere la forma adeguata a modificare il materiale, dal quale dipende a sua volta il materiale in cui lo strumento stesso è foggato, sta appunto la sua dipendenza dalla natura. Nella prospettiva platonica tale dipendenza ne sminuisce ovviamente il valore nella scala ontologica e, corrispettivamente, rende servile l'opera del produttore, determinato dall'*eidos* che non gli appartiene, da un lato, e dalla natura della cosa, dall'altro, che gli impone l'uniformità e invariabilità del

mezzo della sua attività, che «sarà il medesimo strumento qui in Grecia e fra genti straniere»⁷².

Privo dell'*eidos* e soggetto ad una finalità esterna, l'operare poietico costituisce, nel suo contrasto con la *praxis*, che è governata dall'autoteleonomia e dalla visione d'una finalità degna d'esser perseguita per se stessa e non in vista di altro, la cagione della cecità della talpa che ne è l'allegoria.

In quest'ultima accezione l'allegoria della talpa non può venir considerata imparentata ed affine all'accezione hegeliana di essa. L'una e l'altra hanno in comune una connotazione essenziale: la cecità dell'animale minatore. Tale cecità, nella metafora hegeliana, è compensata dalla guida dell'«istinto della ragione» in tutte quelle congiunture storiche in cui lo spirito pare aver smarrito se stesso, non avendo più effettualità nelle istituzioni esistenti. Il lavoro sotterraneo è guidato dal *telos*, che prima o poi provocherà il crollo di istituti sopravvissuti alla perdita della loro sostanza e ridotti a vuoti involucri. In questo senso tale lavoro non è quello della *poiesis*, ma è l'attività d'una *praxis* priva d'autocoscienza, dello spirito assopito sotto la coltre di forme d'eticità che non gli sono più adeguate⁷³.

Mi pare problematico, tuttavia, sostenere con taluni interpreti che Hegel annulli del tutto la distinzione platonico-aristotelica di *praxis* e *poiesis*, assimilando senza residui la seconda alla prima.

In quanto Hegel concede o, piuttosto, ritiene inevitabile che l'eticità abbia una sua base naturale, tale base naturale, indagata dall'economia politica, condivide la caratteristica essenziale di tutti i processi naturali, ossia la riproduzione identica che non conosce il progredire in linea retta ma solo il correre in circolo per tornare al punto di partenza. Non costituisce evenienza storica il moto planetario, né «la natura organica ha una storia. Essa si abbassa bruscamente dal suo universale, la vita, nella singolarità dell'esserci, ed i momenti unificati in questa effettualità, ossia la semplice determinatezza e la singola vitalità, producono il divenire esclusivamente come quel movimento accidentale in cui ciascuno agisce per la sua parte e la totalità vien così mantenuta; ma questo brulicare di attività è per sé limitato solo al punto che [il singolo esserci] occupa, giacché l'intero non vi è presente, e non lo è per la ragione che lì non è per sé come intero»⁷⁴.

È questa la struttura costante delle totalità o sistemi naturali, ivi

⁶⁸ Cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, MEW 23, p. 192; K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, a cura di A. Macchioro e B. Maffei, Torino 1974, p. 273.

⁶⁹ MEW 23, p. 57; tr. it. cit., p. 116.

⁷⁰ «Περὶ ἑκάστων ταύτας τινὰς τρεῖς τέχναι εἶναι χρησιμεύοντι, ποιήσουσαν, μνησμένην» (*Resp.* X, 601 d). Cfr. ancora *Euthid.*, 289 c: «ἐνταῦθα γὰρ διὰ τὴν χερῶν μὲν ἡ ποιοῦσα τέχνη, χωρὶς δὲ ἡ χρωμένη διήρηται τοῦ αὐτοῦ περὶ».

⁷¹ «Καὶ περὶ τῶν ἄλλων δὲ ὁργανῶν ὁ αὐτὸς τρόπος· τὸ φύσει ἑκάστῳ πεφυκὸς ὁργανὸν ἐξευρόντα δεῖ ἀποδοῦναι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἂν ποιῇ [τὸ ἔργον], οὐχ οἷον ἂν αὐτὸς βουλητῇ, ἀλλ' οἷον πεφυκε» (*Crat.*, 389 c).

⁷² «ὁμοῦς ἐρῶς ἔχει τὸ ὄργανον, ἅντι ἐνθάδε ἅντι ἐν βαρβάρους τις ποιῇ» (*Crat.*, 390 a).

⁷³ Si tratta in altri termini dell'«astuzia della ragione». La figura simbolica contrapposta da Hegel alla talpa è quella mitologica di Prometeo — già per il primo Marx eroe del lavoro, della *poiesis* —, che «non fu capace di donare agli uomini la politica», la forma per eccellenza della prassi (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HW 17, p. 107). Cfr. P. Furth, *Lavoro, teleologia ed hegelismo*, in «Quaderni dell'Istituto Galvano della Volpe», 3 (1980-81), pp. 37-38; A. Arndt, «Der berechtigte Gegensatz der Romantik. Aspekte der Geschichtstheorie Friedrich Schlegelmachers», in «Hegel-Jahrbuch» 1983, p. 184.

⁷⁴ *Phänomenologie des Geistes*, HW 3, p. 225. Tr. it. cit., p. 247.

compreso quello dei bisogni, nel quale Hegel non scorge alcun germe di crescita. Quest'ultimo, il sistema dei bisogni, permane nella sua esteriorità rispetto all'eticità, che lo redime ma non lo incorpora. L'attività che in esso ha luogo può dunque, in certa misura, essere assimilata ad una *poiesis* stazionaria.

Marx ripristina la distinzione tra *praxis* e *poiesis*, invertendone la gerarchia, ma lasciandone immutati, almeno esteriormente, i simboli allegorici.

Il presupposto di questa inversione è la storicità della natura ovvero, per dirla in termini più moderni, la presenza nell'insieme della natura di processi non reversibili come quelli indagati dall'astrofisica o dalla biologia.

Nella continuità di storia naturale e storia umana, permanentemente garantita dal processo della produzione e riproduzione materiale della specie, la storia naturale dell'umanità, al di sotto delle forme storiche entro cui si organizza, è il significato profondo dell'enigmatica allegoria della talpa cieca e del folletto astuto e benefico.

La cecità della talpa è qui un attributo essenziale, il quale ci lascia intendere come quella storia naturale dell'umanità *non obbedisca ad alcuna teleologia*. A questa cecità si accoppia però l'astuzia della natura stessa — il folletto è una creatura tettonica, simbolo delle energie naturali come gli gnomi minatori e fabbri della saga germanica che Marx aveva cantato nel giovanile *Gnomenlied*⁷⁵ —, che si incorpora nella moderna industria, la cui differenza specifica è costituita da un sistema integrato di macchine strumento di lavoro e macchine che sostituiscono l'energia motrice dell'uomo con quella più potente della natura. Il folletto ha appunto la velocità del lampo, concentra in pochi istanti il lavoro di giorni e di anni.

Ma il folletto — come la merce nel capitalismo — ha una duplice natura. Già nel 1856 esso prefigura il duplice carattere del lavoro, produttore di oggetti utili e contenuto dei valori. Per questa sua duplice natura può anche fungere da messo della talpa alla superficie della sfera dello scambio. In questa sfera esso mette in opera tutti i suoi inganni, quelli che generano il feticismo della merce, un mondo alla rovescia, il mondo della prassi.

In un secondo senso, più pregnante, il folletto della metafora è un messo della talpa-forze produttive: come simbolo della contraddizione, in germe nella sua duplice natura, esso è anche presagio della crisi, della dissociazione dei due sistemi della produzione materiale e della valorizzazione.

Questo messaggero del tramonto d'un mondo marcia col segno della croce vermiglia del *Vehmgericht* le case d'Europa⁷⁶.

⁷⁵ «Dann sprudeln Flammen, / Hochweit zusammen / Und die Erde gellt». MEGA I.1, p. 592-593.

⁷⁶ «Per vendicare i misfatti della classe dominante — concludeva Marx la sua allocuzione — esisteva nel Medioevo in Germania un tribunale segreto chiamato il "tribunale della Fema". Se si vedeva una croce rossa tracciata su di una casa, la

gente sapeva che il proprietario era stato condannato dalla "Fema". Tutte le case d'Europa sono oggi segnate con la misteriosa croce rossa. La storia è il giudice, il suo esecutore il proletariato». CW 14, p. 656; cfr. MEO XIV, p. 656. In Inghilterra il tribunale della Fema della tradizione popolare germanica era stato reso popolare da Carlyle, nel *Chartism* del 1840, ove si parla della «selvaggia giustizia» che cova nel cuore degli operai «spingendoli a giudicare con fredda determinazione, riuniti in conclave, come disertore del suo ceto un loro confratello di lavoro, a condannarlo alla morte dei traditori e dei disertori, e a giustiziarlo per mezzo di un carnefice segreto, in mancanza di un giudice e di un carnefice pubblico, come se il vostro antico *Femgericht* della cavalleria e tribunale segreto d'improvviso rivivesse in questa forma, d'improvviso apparisse ripetutamente dinanzi agli occhi stupefatti della gente, non più in giaco di maglia ma in giacca di velluto, riunendosi non nelle foreste della Vestfalia ma nella selciata Gallowgate di Glasgow». T. Carlyle, *Selected Writings*, edited with an Introduction by A. Shelston, Harmondsworth 1971, p. 180. Questo passo era stato citato da Engels ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, MEO 2, p. 439; MEO IV, p. 445. Il motivo del Tribunale della Fema fu certo presente a Marx anche nella versione di *Deutschland — Ein Wintermärchen* di Heine (Caput VII).

POSTILLA ALL'APPARATO

A nota 4: La locuzione «system of mockery and contempt» era stata coniata da Ludwig Simon, ex deputato dell'Assemblea nazionale di Francoforte, in un articolo contro Marx ed Engels apparso nel febbraio 1852 sulla «New York Daily Tribune». Di questa espressione Marx si appropriò, facendone uso, oltre che nel luogo già menzionato, anche in una lettera a Cluss del 10 maggio 1852, MEO 28, p. 521; MEO XXXIX, p. 551. Cfr. altresì la lettera di Marx a Freiligrath del 29 febbraio 1860, MEO 30, p. 491; MEO XLI, p. 532.

A nota 36: La riedizione in lingua tedesca dello *Speech* del 1856 a cura di Riazanov risale al 1913. A questa si conforma nell'insieme il testo tedesco del 1928. Col titolo di *Eine Rede von Karl Marx* esso apparve sul «Vorwärts, Berliner Volksblatt, Zentralorgan der sozialdemokratischen Partei Deutschlands», XXX (1913), Nr. 16, Freitag, den 14. März, p. 3. Nella brevissima avvertenza redazionale si legge che «diese bisher noch nie veröffentlichte Rede von Karl Marx» è ripresa dalla «diesjährigen März- und Marx-Gedenkschrift unserer österreichischen Genossen». La pubblicazione commemorativa menzionata qui non è stata da me finora individuata. Già questo testo contiene la trivializzazione «Robin Hood» e le omissioni segnalate. Oltre alle edizioni tedesca, francese e inglese derivanti dalla raccolta di scritti e testimonianze *Karl Marx. Mydittel', delorek, revoluzioner*, Moskva 1923, ho potuto individuarne una spagnola, presso la Bibliothèque Nationale di Parigi: *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario*. Antología de artículos y recuerdos seleccionados por D. Riazanov. «Biblioteca marxista», Volumen III, Ediciones Europa-America, Paris-Buenos Aires s.d. (ma il Dépôt légal B.N. Volumes Éditeurs è dell'11 giugno 1931). Il discorso di Marx figura alle pp. 51-53 ed il testo presenta le stesse caratteristiche delle altre versioni coeve. In Francia continua ancor oggi a circolare il testo scorretto del 1928, nella ristampa anastatica Éditions Anthropos, Paris 1968 e nella silloge D. Riazanov-Fr. Engels-Rosa Luxemburg, *La confession de Karl Marx*, «Spartacus», Cahiers mensuels, Juin 1969, Ière série n° 36. Paris, Librairie La vieille taupe, pp. 26-27. Nella versione del «marxologo» Maximilien Rubel si cercheranno invano tanto Robin Goodfellow quanto Robin Hood. Cfr. Maximilien Rubel, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris 1957, p. 437.

QUELQUES ASPECTS DU RAPPORT STIRNER-MARX

di Jacques Texier

Introduction

A la fin de 1844 Max Stirner publie *L'Unique et sa propriété* qu'Engels lit avec enthousiasme. On possède la lettre qu'il écrit à ce sujet à K. Marx où il exprime un jugement nuancé et admiratif. La réponse de Marx à cette lettre n'a pas été conservée. Mais on possède la deuxième lettre d'Engels sur le même sujet dans laquelle il concède à Marx que ses arguments critiques sont fondés et que son admiration n'était qu'une première impression de lecture (Correspondance, Editions Sociales, t. 1 p. 334, p. 352).

Cet échange épistolaire confirme, s'il en était besoin, l'idée que le règlement de compte avec Stirner joue un rôle important en 1845-46 lors de la rédaction de *L'Idéologie Allemande*. En fait on ne peut comprendre *L'Idéologie Allemande* et en particulier l'achèvement de la critique de l'humanisme feuerbachien qui s'y trouve qu'à partir d'une étude attentive de *L'Unique et sa propriété*. L'exposé du matérialisme historique qu'y donnent Marx et Engels dans la première partie intitulée *Feuerbach* est à bien des égards une réponse critique aux thèses de Stirner et la violence de la polémique qui s'étale longuement dans la partie intitulée *Saint-Max* n'est qu'un symptôme de la puissante influence heuristique que l'argumentation critique de Stirner exerça sur l'esprit de Marx et d'Engels. Je voudrais le démontrer tout particulièrement à propos de la conception des rapports sociaux formulée par Marx et Engels dans *L'Idéologie Allemande*. Pour cela je veux tout d'abord donner une idée d'ensemble de la structure de *L'Unique et sa propriété* et m'arrêter plus particulièrement sur la critique des rapports sociaux qu'on y trouve.

I. La structure de *L'Unique et sa propriété*

L'adversaire principal de Stirner c'est Feuerbach et sa théorie de l'essence humaine et de l'individu comme être générique. Ses autres adversaires, et en particulier les communistes, sont considérés comme des disciples de l'humanisme feuerbachien. Le structure de *L'Unique et sa propriété* découle de la structure de *L'Essence du christianisme*. Les deux livres comprennent deux parties:

— première partie de l'Essence du christianisme: «L'essence véritable, c'est-à-dire anthropologique de la religion».

— deuxième partie: «l'essence fausse, c'est-à-dire théologique de la religion». On connaît la thèse générale: Dieu est aliénation de l'essence humaine; en reconnaissant que l'homme est l'être suprême pour l'homme on met fin à cette aliénation théologique: les hommes se réapproprient leur essence.

Pour Stirner l'humanisme feuerbachien n'est qu'une nouvelle religion, celle de l'homme, la forme moderne de la religiosité. Qu'il soit transcendant ou immanent l'être suprême qui me domine est toujours présent. Toute forme d'humanisme — et le communisme en est une — est religion. Il repose sur la distinction en moi d'un moi essentiel et d'un moi inessentiel et me commande de soumettre le moi égoïste inessentiel à l'essence humaine qui est en moi et qui fait ma dignité. A tout prendre cet être suprême intériorisé est même plus redoutable que le Dieu transcendant des religions confessionnelles. Il consacre et légitime la domination sur moi et en moi — comme un gendarme intérieur — de puissances étrangères générales et abstraites.

L'Unique et sa propriété est donc divisée en deux grandes parties. La première est intitulée l'homme: c'est essentiellement la description de l'aliénation «religieuse» propre à la société bourgeoise moderne où dominent des généralités abstraites. Stirner y dénonce le pouvoir du sacré sur l'individu — ce qu'il appelle la hiérarchie. Il y attaque les apôtres de la religiosité moderne qui au nom de la «liberté» consacre l'asservissement de l'individu:

1. le libéralisme politique qui libère la toute-puissance de l'Etat contre l'individu¹.

2. le libéralisme social c'est-à-dire le communisme qui libère la toute-puissance du social, de la collectivité contre l'individu.

3. le libéralisme humain ou l'humanisme feuerbachien, fondement philosophique des deux premiers qui libère la toute-puissance de l'idéal, des valeurs morales de toutes sortes, des missions spirituelles, des «causes» suprêmes auxquels l'individu doit se soumettre, se dévouer, se sacrifier pour faire advenir l'humain.

La deuxième partie de l'Unique est intitulée: «Ich» (Moi) c'est-à-dire désigne l'existant qui seul importe et en fonction de qui il faut penser la seule réappropriation qui compte. Ce n'est plus le concept de liberté

¹ Stirner ne récuse pas totalement le concept de liberté. Il lui conserve une fonction négative. L'individu doit se libérer de ce qui l'opprime. Par contre il doit conserver et s'approprier ce qui le rend puissant. Le mot d'ordre de «liberté» n'est donc pas celui de l'Unique. La liberté de l'Etat, de la religion, de l'Homme, n'est pas ma liberté, mais celles de ces puissances transcendantes contre moi. Apparemment Marx ne trouve aucun intérêt à cette critique stirnerienne de la liberté. Puis brusquement, il rappelle à Stirner qu'il est le premier à avoir formulé cette idée: «Saint Max n'a-t-il pas lui-même — ô combien de fois! — tiré des *Annales franco-allemandes* cette idée qu'avec la liberté de la religion, de l'Etat, de la pensée, etc. ce n'est pas Moi, mais seulement l'un de mes tyrans qui devient libre» (*Idéologie Allemande*, p. 232). Mais cette idée, Stirner l'utilise aussi contre le communisme qui libère le «social» et contre l'humanisme qui libère «l'homme» et non l'individu.

qui est pris comme critère suprême, c'est le concept de ce qui m'est propre (*eigen*).

Sans doute, je dois me rendre libre de tout ce qui m'opprime, mais pas de ça qui est bon pour moi. Ce qui est bon pour moi, je dois me l'approprier autant que je le peux. Tout en conservant une fonction négative au concept de liberté, Stirner le subordonne au concept central de «ce qui m'est propre» (*die Eigenheit*) que les traducteurs ne savent pas trop comment traduire (individualité, particularité, «propriété»). Ce moi qui s'approprie le monde autant qu'il peut et qui détruit ou refuse toutes les puissances étrangères sacrées, Stirner l'appelle *der Eigner* (celui qui s'approprie). Au droit et à l'Etat du libéralisme politique il va alors opposer «Ma puissance» (*Meine Macht*), à la communauté des communistes et à la société en général «Mon commerce» (*Meine Verkehr*) et aux valeurs spirituelles de toutes sortes proposées par toutes les sortes d'humanisme — communisme y compris — il opposera «Ma jouissance propre» (*Meine Selbstgenuss*).

Etant donné l'objet de cet article — la théorie des rapports sociaux dans l'*Idéologie Allemande* — et l'importance des concepts de «commerce» (*Verkehr*) et de «forme du commerce» (*Verkehrsform*) dans l'*Idéologie Allemande*, nous nous arrêterons maintenant un instant sur la critique stirnerienne de la société, sur l'opposition qu'il établit entre la société et ses rapports contraignants d'une part et le commerce personnel des individus d'autre part, puis sur le concept «d'association» (*der Verein*) par lequel il pense une forme de vie sociale qui n'est pas destructive de la singularité propre et du commerce personnel.

II. L'opposition du commerce personnel des individus et des rapports sociaux selon Stirner et la réponse de Marx

Je commencerai par une longue citation de l'*Unique et sa propriété*, ne serait-ce que pour donner au lecteur une idée de l'écriture stirnerienne. Pavertis les amateurs de scientificité qu'elle est très métaphorique. Elle n'en est que plus chargée de sens et peut-être se trouvera-t-il quelquel lecteur pour lui décerner l'attribut de la modernité².

«Le mot *Gesellschaft*, société, a pour étymologie le mot *Saal*, salle. Lorsqu'une salle renferme plusieurs personnes, c'est elle qui fait que ces personnes sont en société. Elles sont en société, mais elles ne font pas la société; elles en font tout au plus une société de salon si elles parlent le langage que l'on parle dans un salon. Quant au commerce (*Verkehr*) réel, il faut le considérer comme indépendant de la société, car il peut s'établir ou faire défaut sans que soit altérée la nature même de ce qu'on

² Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart 1972. L'*Unique et sa propriété*, traduction Reclaire, Stock, 1899. Je modifie la traduction sur quelques points: en particulier je traduis *Verkehr*, *verkehren* par commerce, commercer comme Marx le fait dans sa lettre à Annenkov. Correspondance T. 1 p. 446.

nomme société. La société, ce sont les personnes qui se trouvent dans la salle, et peu importe qu'elles soient muettes ou ne prononcent que de banales phrases de politesse. Le commerce (Verkehr) est réciprocité, c'est l'acte, le *commercium* des individus. La société n'est que l'occupation en commun d'une salle, des statues dans une salle de musée sont en société, elles sont «groupées». On a bien coutume de dire que l'on occupe une salle en commun, mais c'est bien plutôt la salle qui Nous occupe ou Nous a en elle. Telle étant la signification naturelle du mot société, il s'ensuit que la société n'est pas créée par Moi et par Toi, mais au contraire par un Tiers (ein Drittes) qui fait de nous deux des sociétaires (Gesellschafter) et qui est donc le créateur, le fondateur de la société.

Il en est de même pour une société-prison ou une compagnie-prison (ceux qui jouissent d'une même prison). ... Qui imprime un caractère commun à ceux qui y sont assemblés? Il est clair que c'est la prison, car c'est à cause d'elle qu'ils sont des prisonniers. Qui détermine la manière de vivre de la société de prisonniers? Encore la prison. Mais qui détermine leur commerce? (Verkehr). Est-ce aussi la prison? Halte! ici je vous arrête. Evidemment s'ils établissent un commerce entre eux, ils ne peuvent le faire qu'en tant que prisonniers, c'est-à-dire dans la mesure où le permettent les règlements de la prison; mais ce commerce, c'est eux-mêmes et eux seuls qui le créent, c'est Moi et Toi; et non seulement ce commerce ne peut pas être le fait de la prison, mais celle-ci au contraire doit veiller à empêcher un tel commerce égoïste et purement personnel (et c'est seulement ainsi qu'il est un commerce réel) entre Moi et Toi.

La prison consent à ce que nous fassions un travail en commun, elle nous voit avec plaisir manoeuvrer ensemble une machine ou partager n'importe quelle besogne. Mais si j'oublie que je suis un prisonnier et si je noue un commerce avec Toi, également oublieux de ton sort, voilà qui met la prison en péril; non seulement elle ne peut créer un tel commerce, mais elle ne peut pas le tolérer. ...

La prison, comme la salle, produit une société, une compagnie, une communauté (communauté de travail, par exemple), mais pas un commerce, une réciprocité, une *association* (Verein). Au contraire, toute association entre individus née à l'ombre de la prison porte en elle le germe dangereux d'un *complot*, et cette semence de rébellion peut, si les circonstances sont favorables, germer et porter des fruits» (Reclam. p. 240; Stock, p. 256).

On trouve bien dans le *Saint Max* une référence méprisante de Marx au début de ce texte dont il cite les premières lignes pour contester l'étymologie affirmée par Stirner³. Mais on s'aperçoit bientôt en étudiant attentivement l'*Idéologie Allemande* que Marx prend en compte toutes les idées que Stirner y exprime et qu'il prend la peine de les discuter systématiquement et à différentes reprises. C'est une de ces

réponses de Marx que nous allons examiner maintenant. On la trouve à la fin du *Saint Max* (M.E.W., t. 3, p. 423; Edition Intégrale E.S. 1968, p. 480).

Après avoir donné en vrac une bonne demi-douzaine de citations de l'*Unique et sa propriété* dans lesquelles s'exprime cet idéal stirnérien d'un commerce personnel des individus qui suppose l'abolition de la particularité de classe qui conditionne présentement les relations individuelles, Marx commente ces citations dans un texte très significatif.

«Sancho veut ou plutôt *croit* vouloir que les individus commercent entre eux (miteinander verkehren) d'une façon purement personnelle, que leur commerce (Verkehr) ne soit pas médiatisé par un élément tiers, par une chose (Sache). Cet élément tiers est ici le «particulier», ou l'opposition particulière, non absolue, c'est-à-dire la position réciproque des individus conditionnée par les rapports sociaux actuels. [Pour Stirner l'opposition absolue est celle des individus uniques qui en tant que tels peuvent avoir un commerce personnel immédiat. J.T.] (cf. «la concurrence»). Sancho par exemple ne veut pas que deux individus soient en «opposition» réciproque en tant que bourgeois et prolétaire, il proteste contre le «particulier» qui avantage le bourgeois par rapport au prolétaire; il voudrait les faire entrer en un rapport purement personnel, les faire commercer entre eux (miteinander verkehren) comme simples individus. Il ne réfléchit pas au fait que dans le cadre de la division du travail les rapports personnels se développent et se fixent nécessairement et inévitablement en rapports de classe et que par conséquent tout son bavardage se réduit à un vœu pieux qu'il pense réaliser en exhortant les individus de ces classes à s'ôter de la tête la représentation de leur «opposition» et de leur «privilège» «particulier». Dans les phrases de Sancho citées plus haut il n'est question que d'une seule chose: pourquoi les gens se *prennent-ils* et pour quoi *il* les prend, que veulent-ils et que veut-il. On supprimera l'«opposition» et le «particulier» en changeant la «façon de voir» et la «volonté».

On remarquera qu'au delà du ton ironique, la critique de Marx contre Stirner ne vise que le caractère «philosophique» c'est-à-dire idéologique de la transformation qu'il propose. A cette «interprétation» qui laisse le monde inchangé, Marx oppose la dure réalité historique qui fait que dans le cadre de la division du travail «les rapports personnels se développent et se fixent nécessairement et inévitablement en rapports de classe».

C'est cette transformation des rapports personnels en rapports de classe que nous allons étudier maintenant en prenant en compte un autre texte de Marx qu'on trouve dans la première partie de l'*Idéologie Allemande* (édition bilingue, Editions Sociales 1972, p. 195-199).

³ Cf. p. 307. Pour comprendre le rapport de Marx à Stirner il ne faut jamais s'en tenir à sa position officielle ou exotérique, il faut découvrir le rapport ésotérique.

III. L'autonomisation de la classe et la subsumption des individus à la classe et aux représentations de classe, selon Marx

Marx y analyse tout d'abord la constitution de la classe et le rapport des individus réels à la classe *en devenir*, puis l'autonomisation (Verselbständigung) de la classe *devenue* ou constituée. Commençons par une citation qui énonce en peu de mots la position de Marx sur le rapport individu-classe.

«La phrase qu'on rencontre fréquemment chez Saint-Max: «chacun est tout ce qu'il est grâce à l'Etat» revient au fond à dire que le bourgeois n'est qu'un exemplaire du genre bourgeois (der Bourgeoisgattung) phrase qui présuppose que la classe des bourgeois existait déjà avant les individus qui la constituent». Et Marx ajoute en marge du manuscrit: «préexistence de la classe chez les philosophes» (Ed. bilingue — Editions Sociales 1972, p. 195. Cette édition ne comporte que la première partie de l'*Idéologie Allemande*).

Laissons de côté la question de savoir si la critique de Marx contre Stirner est ici totalement fondée. Ce qui est important, c'est la position théorique adoptée par Marx lui-même qui n'est pas une chose banale⁴.

Il faut préciser en passant que selon Marx, Stirner conçoit la société et la propriété bourgeoise sur le modèle féodal. L'Etat est le propriétaire réel et le bourgeois n'est que le possesseur du fief que lui concède l'Etat. C'est à quoi Marx fait allusion dans ce texte du «Saint-Max».

«La transformation de la propriété en propriété d'Etat [par Stirner] se ramène en fin de compte à l'idée que le bourgeois ne possède qu'à titre d'exemplaire du genre bourgeois qui en se résumant devient l'Etat et qui concède la propriété en fief aux individus. Là encore les choses sont mises la tête en bas. Dans la classe bourgeoise comme dans toute autre classe, ce sont seulement les conditions personnelles qui se sont développées en conditions communes et générales, dans lesquelles les différents membres de la classe possèdent et vivent» (M.E.W. p. 342, Int. p. 394).

Ainsi selon Marx, il est bien exact qu'à partir du moment où la classe s'est constituée, où elle existe, les individus qui la constituent vivent dans des conditions de classe, qui ont une autonomie par rapport à eux, mais pour qu'il en soit ainsi il faut que préalablement ces conditions de classe se constituent et cette constitution est un processus qui voit des conditions personnelles d'existence se transformer en conditions communes et générales. La classe ne préexiste pas aux individus quand on considère le mouvement de sa genèse. Nous allons étudier ce mouvement constitutif de la classe, puis le rapport qui s'établit entre elle et les

individus qui la constituent une fois qu'elle existe, en suivant Marx dans son analyse du développement de la bourgeoisie au sein de la société féodale. On trouve cette analyse aux pages 195-199 de l'édition bilingue. J'en dégage quelques idées essentielles.

Il y a d'abord cette idée que la constitution de la classe bourgeoise est un processus très lent au cours duquel les bourgeois se réunissent — dans chaque ville tout d'abord — parce que leur intérêt personnel découlant de leur condition personnelle d'existence les oppose aux rapports féodaux et à la noblesse. «Les individus singuliers ne forment une classe que pour autant qu'ils ont à mener un combat contre une autre classe; pour le reste ils se retrouvent eux-mêmes opposés comme des ennemis dans la concurrence» (ibid. p. 199).

Ainsi les individus s'associent ou se réunissent sur la base d'une opposition commune. Le point de départ de ce processus réside dans «les conditions de vie du bourgeois singulier» qui à travers cette opposition se transforment «en conditions de vie communes à tous les bourgeois et indépendantes de chaque individu singulier».

Ce processus d'unification et de transformation des conditions personnelles en conditions communes s'opère d'abord sur un plan local. Ces conditions communes deviennent des conditions de classe par le dépassement du cadre local et la liaison entre les différentes villes: «Lorsque la liaison s'établit entre les différentes villes, ces conditions communes se développent en conditions de classe. Les mêmes conditions, la même opposition, les mêmes intérêts devaient aussi *grosso modo* faire naître les mêmes mœurs partout» (ibid. p. 197).

Nous avons vu comment dans le cadre de leur opposition aux rapports existants les conditions de vie personnelles des individus se transforment en conditions de classe. Cette transformation qui constitue la classe en classe est aussi une autonomisation (Verselbständigung) de la classe par rapport aux individus. Une fois qu'elle est historiquement constituée, la classe domine les individus qui en font partie, elle prétermine leur développement personnel, elle leur impose des représentations générales de classe. La classe subsume les individus socialement et idéologiquement: «D'un autre côté la classe s'autonomise à son tour contre les individus, de sorte que ceux-ci trouvent leurs conditions de vie établies d'avance, reçoivent de leur classe, toute tracées, leur position dans la vie et du même coup leur développement personnel; ils sont subsumés sous ses conditions... Cette subsumption des individus à la classe devient également une subsumption à toutes sortes de représentations, comme nous l'avons déjà indiqué à maintes reprises» (ibid. p. 199).

La critique générale que Marx adresse à Stirner c'est de rester prisonnier de la conception idéologique de l'histoire, de croire comme tous les autres hégéliens que ce sont les idées qui dominent et qu'en conséquence il suffit de critiquer les idées sacrées comme celle de l'Homme, ou du Genre, ou celle du Droit, de la liberté et de l'égalité pour en finir avec la domination idéologique et celle de l'Etat. En bon idéologue Stirner met tous les rapports la tête en bas. C'est l'Etat qui produit la classe et l'articulation de la société civile. Et c'est la domina-

⁴ Rappelons que Stirner reproche aux communistes allemands et donc à Marx d'être des disciples de Feuerbach et de reprendre à leur compte le concept de «genre». Piqué au vif et pour mieux se défendre, Marx contre-attaque: c'est Stirner qui est disciple de Feuerbach puisque il fait des individus de simples exemplaires du «genre». Cette démarche polémique de Marx revient constamment.

tion sacrée de l'idée d'Homme qui est à l'origine des généralités de l'idéologie juridique et donc du pouvoir de l'Etat. L'idéologie est le ciment des sociétés et la cause dernière de l'asservissement des individus.

En conséquence, si l'on libère les individus de leur respect sacré pour l'Homme et ses rejets multiples, on détruit par la même la cause de l'asservissement individuel. C'est ce que Marx appelle une «libération philosophique», à quoi il oppose «la libération réelle» de la révolution communiste. Pour Marx, Stirner est un Don Quichotte de la libération individuelle.

IV. L'Association stirnérienne et la communauté communiste

Quelle solution propose Stirner au conflit individu-société qu'il décrit?

Dans la mesure où il propose une solution à ce conflit, c'est dans l'association des Moi égoïstes qu'il la voit. Ce qui caractérise cette association stirnérienne ce n'est pas la liberté absolue des individus, car même dans «l'association» la liberté individuelle rencontre des limites et c'est une chose que les «moi» uniques comprennent fort bien; elles ne posent pas de problème décisif, parce que la limitation de la liberté ne porte pas nécessairement atteinte à l'individualité. Ce qui caractérise cette association stirnérienne, c'est que des individus n'y sont plus dominés par des puissances étrangères qui portent atteinte à la singularité individuelle (ce que Stirner appelle *die Eigenheit* c'est à dire ce qui m'est propre: *eigen*), et qu'ainsi un véritable commerce interpersonnel entre les individus peut se développer où je manifeste «ce qui m'est propre, ce qui est mien», au lieu de m'engluier dans des rapports sociaux où je me perds.

Ces puissances étrangères qui asservissent la singularité individuelle, le règne de la bourgeoisie les a rendues plus écrasantes que dans toute autre période historique, en inculquant aux individus le respect sacré de l'Homme, en intériorisant l'essence humaine dans le Moi et en imposant au moi dit essentiel le mépris de soi et le dévouement à la cause sacrée de l'essentiel en moi qui est l'humain.

Le communisme tel que se le représente Stirner portera à son comble le sacrifice de la singularité individuelle: il dérive comme le libéralisme du culte de l'essence humaine, et imposera une idolâtrie du social.

Laissons Stirner s'expliquer lui-même. Nous y apprendrons peut-être à nous familiariser avec un certain type d'approche de la réalité humaine et de la vie sociale dont il faudra bien se demander plus tard si le marxisme de Marx est capable de l'intégrer.

«Ce n'est pas l'isolement ou la solitude qui sont l'état primitif de l'homme, mais la société. C'est par la liaison la plus intime que commencent notre existence, puisque, avant même de respirer, nous partageons la vie de notre mère. Lorsque ensuite nous venons au monde, nous nous

trouvons près du sein d'un être humain qui nous berce avec amour sur ses genoux, qui nous tient en lisère et qui nous attache à sa personne par mille liens. La société est notre état de nature. C'est pourquoi plus nous apprenons à nous sentir nous-même, plus le lien qui fut d'abord si intime se relâche et plus la dissolution de la société primitive devient manifeste. Pour l'avoir encore avec elle, la mère doit aller chercher l'enfant qu'elle a porté jadis, parmi ses compagnons de jeu dans la rue. L'enfant préfère le commerce (*Verkehr*) de ses égaux, à la société dans laquelle il n'est pas entré, mais où il n'a fait que naître.

Mais la dissolution de la société c'est le commerce avec autrui (*Verkehr*) ou l'association (*Verein*). Certes, l'association peut se transformer en société, mais uniquement comme une pensée se transforme en idée fixe, c'est à dire du fait que la pensée perd l'énergie de la pensée, le penser lui-même, cette incessante reprise de toutes les pensées statiques. Lorsqu'une association s'est cristallisée en société, elle a cessé d'être une association (*Vereinigung*) car l'association veut que l'action de s'associer (*ein Sich-Vereinigen*) soit permanente; elle est devenue le fait-d'être-associé (*er ist zu einem Vereinigtsein geworden*), elle s'est arrêtée, elle a dégénéré en fixité, elle est morte comme association, elle est le cadavre de l'association (des *Vereins* oder der *Vereinigung*) c'est à dire elle est — société, communauté. Le *parti* en fournit un exemple éloquent. Qu'une société, la société-Etat par exemple, restreigne ma liberté (*Freiheit*) cela ne me révolte guère. Car je sais bien que je dois m'attendre à voir ma liberté limitée par toutes sortes de puissances, par tout ce qui est plus fort que moi et même par chacun de mes semblables; quand je serais l'autocrate de toutes les R. . . , je ne jouirais pas de la liberté absolue. Mon individualité propre (*Eigenheit*) par contre, je n'entends pas la laisser entamer. Et c'est précisément à l'individualité propre que la société s'attaque, c'est elle qui doit succomber sous sa puissance. . . Toute communauté a une tendance plus ou moins forte, selon la plénitude de sa puissance, à devenir une autorité pour ses membres et à poser des limites. Elle exige et ne peut qu'exiger d'eux «l'esprit borné d'un sujet»; elle exige que ses membres lui soient soumis, soient ses «sujets», elle n'existe que par la sujétion» (Reclam p. 342; Stock, p. 364).

Etudions maintenant la réponse de Marx à Stirner; non pas sa réponse précise à ce texte auquel il ne fait qu'une rapide allusion ironique, mais sa réponse réelle ésotérique. Le point de départ de cette réponse, c'est la constatation par Marx qu'effectivement les formes de la vie sociale qui ont existé jusqu'ici ne permettaient pas à l'individu de se manifester en tant qu'individu et d'avoir avec les autres un commerce (*Verkehr*) interpersonnel, tout le problème étant de comprendre pourquoi il en a été ainsi. Et c'est d'autre part l'affirmation que la révolution communiste telle qu'il se la représente instaurera une organisation sociale où les individus se comporteront en tant qu'individus. Résumant un long développement de quatre pages qui fait suite à l'analyse de la constitution de la bourgeoisie en classe et à l'autonomisation de celle-ci par rapport aux individus Marx écrit: «Il résulte de tout ce qui vient d'être développé jusqu'à présent que le rapport de communauté (*das gemeinschaftliche*

Verhältnis) dans lequel les individus d'une classe entraînent et qui était conditionné par leurs intérêts communs vis à vis d'un tiers, était toujours une communauté qui n'englobait ces individus qu'en tant qu'individus moyens (als Durchschnittsindividuen), dans la mesure seulement où ils vivaient dans les conditions d'existence de leur classe, un rapport auquel ils ne participaient pas en tant qu'individus, mais au contraire en tant que membre de la classe (als Klassenmitglieder). Par contre dans la communauté des prolétaires révolutionnaires qui prennent sous leur contrôle leurs conditions d'existence et celles de tous les membres de la société, c'est justement l'inverse; ce sont les individus en tant qu'individus (die Individuen als Individuen) qui y prennent part» (ibidem, p. 207).

Les communautés de la «préhistoire humaine» n'englobent les individus qu'en tant qu'individus moyens, non pas les individus en tant qu'individus, mais les individus en tant que membres de la classe; elles reposent sur des intérêts communs qui opposent ces associations à d'autres individus, organisés ou non et impliquent donc un déchirement de la communauté globale; les conditions communes d'existence des individus s'y autonomisent et dominent leur développement, leur imposant précisément les normes sociales de l'individu moyen membre de la classe. C'est à ces communautés de la préhistoire que Marx oppose «la communauté effective» qui naît de la révolution communiste; les individus s'y associent librement et prennent sous leur contrôle leurs conditions d'existence qui cessent de les dominer comme des puissances étrangères et par conséquent leur commerce social et un commerce interpersonnel où ils se manifestent en tant qu'individus. «Dans la communauté réelle, les individus acquièrent leur liberté simultanément à leur association, grâce à cette association et en elle» (ibidem, p. 201).

Les communautés qui ont jusqu'ici existé (l'ordre, la classe, l'État) dans le cadre du déchirement social, de l'opposition d'intérêts et dans celui de la société naturelle (naturwüchsig, Naturwüchsigkeit) Marx les appelle des «succédanés de communautés» (Surrogate der Gemeinschaft), des communautés apparentes (scheinbare Gemeinschaft) et il les définit par deux traits: d'une part elles étaient «l'union d'une classe opposée à une autre classe» et d'autre part elles s'autonomisaient en opposition aux individus du fait de la transformation des puissances personnelles en puissances chosifiées (der Verwandlung der persönlichen Mächte... in sachlich) (ibidem p. 201).

C'est l'expression idéologique de cette chosification réelle des puissances personnelles que Stirner combat en critiquant la représentation générale de l'homme ou de l'essence humaine. Et Marx lui fait observer qu'il ne suffit pas de s'extirper du crâne cette «représentation générale» pour supprimer les conditions historiques qui engendrent et la chosification réelle et son expression idéelle (ibidem, p. 201).

Quant à la communauté réelle qu'instaure la révolution communiste c'est elle et elle seule qui connaîtra «le développement original et libre», «le comportement individuel» dont rêve Stirner lorsqu'il parle de «l'unicité» (edit. bilingue p. 225-231 — édit. intégr. p. 481-482).

Nous ne pouvons étudier ici plus à fond et autant qu'elles le mériteraient les critiques que Stirner adresse au communisme et les arguments par lesquels Marx entend démontrer que le communisme tel qu'il le conçoit n'est en aucune façon une sacralisation du despotisme communautaire. Ce que nous voudrions montrer maintenant c'est que l'idée même que Marx se fait des rapports sociaux résulte de la réponse critique qu'il est amené à élaborer pour réfuter les thèses philosophiques de Stirner. Réfutation au sens hegelien du terme, c'est à dire capable d'intégrer à partir de ses propres bases théoriques tout ce qui est unilatéralement soutenu par l'adversaire. En revenant à la fin du *Saint Max* (M.E.W. p. 422, int. p. 480) nous allons découvrir la thèse marxienne bien peu reconnue de la transformation du comportement réciproque des individus (das Verhalten) en rapports sociaux (Verhältnisse) autonomisés et réifiés.

V. La conception marxienne des rapports sociaux dans l'Idéologie allemande

«A quoi aboutit Sancho dans le meilleur des cas en portant à l'extrême l'opposition et en supprimant la particularité? [l'opposition absolue sans médiation par l'élément particulier est celle des individus uniques entre eux: elle permet le commerce personnel. JT]. A ce que les rapports des individus (die Verhältnisse der Individuen) soient leur *comportement* (ihr Verhalten) et que leurs différences réciproques soient leurs *propres différenciations* (ihre Selbstunterscheidungen) (comme un moi empirique se différencie d'un autre). Les deux choses sont soit comme chez Sancho une paraphrase de ce qui existe, car les rapports des individus ne peuvent être rien d'autre en toutes circonstances que leur comportement réciproque (ihr wechselseitiges Verhalten), et leurs différences ne *peuvent* être rien d'autre que leurs propres différenciations. Soit il s'agit du vœu pieux qu'ils *puissent* se comporter et se différencier réciproquement de *telle sorte* que leur comportement ne s'autonomise pas comme un rapport social indépendant d'eux, que leurs différences réciproques puissent ne pas prendre le caractère chosifié (den sachlichen Charakter) (indépendant de la personne) qu'elles ont pris et qu'elles prennent encore tous les jours».

Là encore la critique adressée à Stirner est toujours la même et c'est celle que Marx adresse aux «philosophes» qui pour libérer des hommes se contentent d'interpréter le monde autrement et donc le laissent subsister tel qu'il est. Mais ce texte est précieux par ce qu'il nous apprend de la conception marxienne des rapports sociaux. Avec ou sans autonomisation et chosification, des rapports sociaux ne sont rien d'autre que le comportement réciproque des individus⁵. Marx le répétera

⁵ Cf. aussi M.E.W. p. 194; Intégr. p. 241 où il est question de la société comme «produit» du comportement social réciproque des individus (gegenseitiges gesellschaftliches Verhalten).

dans la lettre à Annenkov: «Qu'est-ce que la société, quelle que soit sa forme? Le produit de l'action réciproque des hommes» (Lettres sur le Capital p. 27). C'est un point qu'il vaut mieux ne pas oublier. Il est vrai que dans certaines conditions ce comportement réciproque s'autonomise et se pétrifie. Mais la définition de Marx met en garde contre la confusion si courante des rapports sociaux aliénés et des rapports sociaux tout court. Si les rapports sociaux étaient par nature quelque chose d'extérieur et d'étranger au procès de vie individuel, qui est activité et commerce social, il faudrait en conclure que le social en général est nécessairement aliénation de soi des individus: une aliénation de soi qui serait par conséquent irrémédiable⁶. C'est une position que Marx n'a cessé de combattre soit avant soit après *L'Idéologie Allemande*.

Dans *L'Idéologie Allemande* il le fait pour répondre aux critiques que Stirner adresse au communisme au nom de la défense de la singularité individuelle et il le fait comme on l'a vu, en jouant sur le sens du verbe *sich verhalten*: se comporter, d'où dérive le verbe substantivé *das Verhalten*: le comportement et le substantif *das Verhältnis* qui signifie le rapport.

Mais on aurait tort de croire qu'il s'agit là d'un simple divertissement étymologique où Marx s'amuse à singer la virtuosité de Stirner en cette matière. Il s'agit là d'une position de fond qui renvoie à l'idée que Marx se fait de l'être humain. Je voudrais à cet égard donner quelques extraits du texte célèbre de *L'Idéologie Allemande* consacrés à la conscience et au langage (édition bilingue p. 97). Après avoir déclaré que: «le langage est la conscience pratique existant aussi pour d'autres hommes et qui ainsi seulement existe aussi pour moi-même comme conscience effective», que la conscience comme le langage est liée à «la nécessité du commerce (Verkehr) avec d'autres hommes», Marx écrit puis raye dans le manuscrit: «Mon rapport (mein Verhältnis) à mon milieu est ma conscience». Puis il reprend son idée ainsi: «Là où un rapport (Verhältnis) existe, il existe pour moi, l'animal ne se «rapporte» à rien («verhält sich»), il ne se «rapporte absolument pas. Pour l'animal son rapport avec l'autre n'existe pas en tant que rapport».

Ces considérations sur le verbe *sich verhalten*: se comporter et les substantifs *das Verhalten*: le comportement et *das Verhältnis*: le rapport, permettent de bien comprendre pourquoi Marx affirme contre la pseudo transformation philosophique de Stirner que: «les rapports des individus ne peuvent être rien d'autre en toutes circonstances que leur comportement réciproque» et que par conséquent en écrivant un livre pour en faire prendre conscience aux individus, Stirner s' imagine illusoirement

qu'il va ainsi les débarrasser des puissances apparemment étrangères qui les dominent. Ces puissances apparemment étrangères se ramènent finalement pour Stirner à la domination du genre et celle-ci revêt la forme d'un Idéal, d'une vocation, d'une mission spirituelle que l'individu doit poursuivre. Sa critique de l'homme feuerbachien sera donc une critique de l'Idéal et de toute morale qu'on impose aux individus ou que les individus s'imposent. Et Marx qui veut rompre avec toute religion feuerbachienne, mais qui veut aussi transformer l'état de chose existant et instaurer le communisme devra se situer par rapport à la dénonciation stirnerienne du caractère religieux de toute «mission» ou «cause suprême».

VI. L'individu comme «point de départ» et la critique de l'Idéal

Pourquoi Stirner s'acharne-t-il contre l'essence humaine et le genre feuerbachien? Parce que le moi ou l'individu s'y perd, y perd son identité et part à la recherche d'un Moi idéal qu'il poursuivra toujours au lieu de partir de lui-même et de jouir de son existence. Stirner proclame que les individus doivent partir d'eux-mêmes et non de «l'essence humaine», de l'homme, dus Genre et qu'ainsi ils pourront être ce qu'ils sont, des individus uniques non soumis à des puissances sacrées qui leur imposent des normes de vie mortifères pour leur singularité; qu'en partant d'eux-mêmes ils pourront avoir avec d'autres individus uniques un commerce personnel qui leur appartient en propre et non des rapports sociaux qui s'imposent à eux et qui modèlent leur personnalité. L'ennemi de ce qui m'est propre, de mon propre commerce, de mes propres puissances, de ma jouissance propre, c'est donc l'impersonnalité, la généralité de la norme morale, de la norme étatique, de la norme sociale, des idées qu'on m'inculque. C'est dans le chapitre intitulé «Ma jouissance propre» (mein Selbstgenuss) que Stirner formule son principe: il faut partir de soi et non courir après le fantôme de l'Idéal.

«Ce n'est que quand je suis sûr de moi et quand je ne me cherche plus que je suis vraiment ma propriété. Alors je me possède et c'est pourquoi je m'emploie et je jouis de moi. Mais tant que je crois, au contraire, avoir à découvrir mon vrai moi, tant que je pense devoir faire en sorte que celui qui vit en moi ne soit pas Moi, mais soit le Chrétien ou quelque autre moi spirituel, c'est-à-dire quelque fantôme tel que l'Homme, l'essence de l'Homme, etc. il m'est à jamais interdit de jouir de moi. Il y a un abîme entre ces deux conceptions: d'après l'ancienne je me mets en marche vers Moi, d'après la nouvelle je pars de moi-même (in der alten gehe ich auf Mich zu, in der neuen gehe Ich von Mir aus); d'après l'une je me cherche, d'après l'autre je me possède et je fais de moi ce que je ferais de toute autre de mes propriétés — je jouis de moi selon mon bon plaisir. Je ne tremble plus pour ma vie, je la «produis».

La question, désormais, n'est plus de savoir comment conquérir la vie, mais comment la dépenser et en jouir; il ne s'agit plus de faire

⁶ Récuser le concept d'aliénation comme pré-marxiste c'est évidemment se condamner à prendre des rapports sociaux aliénés pour des rapports sociaux en général. On confond reification et objectivité. C'est la position de L. Althusser. Lucien Sève soutient pour sa part que «l'essence humaine» c'est à dire l'ensemble des rapports sociaux (thèse VI sur Feuerbach) est extérieur aux individus. Il ne semble pas s'apercevoir que cette thèse est explicitement rejeté par Marx dans *L'Idéologie Allemande* et incompatible avec la théorie des rapports sociaux qu'il y développe.

fleurir en moi le vrai moi, mais de faire ma vengeance et de consommer ma vie».

Avant d'examiner comment Marx répond à la critique stirnérienne visant le caractère religieux du communisme, il est important de noter combien il a été frappé par la formule stirnérienne sur «les individus partent d'eux-mêmes» que l'on trouve dans le texte que je viens de citer et dans d'autres passages de *L'Unique et sa propriété*⁷. Elle revient à de nombreuses reprises sous sa plume et toujours dans des textes très denses théoriquement. C'est assez dire que malgré le mépris qu'il affiche pour Stirner, ses thèses ont beaucoup compté pour lui. Je voudrais citer rapidement quelques-uns de ces textes.

Le premier est capital. C'est une note de travail dans laquelle Marx synthétise en peu de mots la thèse fondamentale qu'il développe dans *L'Idéologie Allemande*. Il écrit pour lui-même, pour voir clair en lui-même et toute polémique est absente.

«Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, partent toujours d'eux-mêmes. Leurs rapports sont des rapports (Verhältnisse) de leur procès de vie effectif. D'où vient-il que leurs rapports s'autonomisent contre eux? Que les puissances de leur propre vie deviennent toutes puissantes contre eux?

En un mot: la division du travail, dont le degré dépend de la force productive développée à chaque moment»⁸ (Edit. bilingue, p. 243).

Voyons le deuxième texte.

«Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, mais naturellement d'eux-mêmes dans le cadre de leurs conditions et de leurs rapports historiques donnés et non du «pur» individu au sens des idéologues. Mais au cours du développement historique et précisément à cause de l'inévitable autonomisation des rapports sociaux dans le cadre de la division du travail, une différence s'introduit entre la vie de chaque individu en tant qu'elle est personnelle et sa vie en tant qu'elle est subsumée à une branche quelconque du travail et aux conditions qui la caractérisent» (Edit. bilingue, p. 201).

Dans ce texte extrait de la première partie de *L'Idéologie Allemande*, Marx reprend les mêmes idées, avant d'amorcer un développement original par lequel sur la base du matérialisme historique, il pense la contradiction historique au cœur même de la vie individuelle⁹. Ce qui

s'autonomise ce sont les puissances et les relations personnelles des individus. Ce n'est pas l'Homme ou l'essence humaine qui s'aliène dans l'histoire, ce sont les individus. Car les individus actifs et leur comportement réciproque sont les seules forces motrices, les seules forces agissantes de l'histoire. Marx fait sienne la formule de Stirner sur l'individu partant de lui-même. Et même il pense prendre Stirner à contre-pied. Stirner proclame que l'individu doit partir de lui-même selon la philosophie nouvelle de l'unique ou de l'égoïsme. Marx lui répond que les individus n'ont jamais rien fait d'autre, et qu'il n'est pas nécessaire d'écrire un livre pour annoncer un nouvel évangile qui a toujours été mis en pratique.

Ce que Marx reproche à Stirner c'est de ne pas concevoir l'individu d'une façon matérialiste, mais d'une façon «idéologique» comme un «pur individu»¹⁰. Pourquoi la lutte de Stirner contre l'essence humaine est-elle vaine? Stirner croit que l'essence humaine, le genre feurbachien ne sont que des représentations, des systèmes de valeurs, des idéaux, des «causes» spirituelles, des «missions» historiques, des «vocations» de toutes sortes dans lesquelles le Moi s'aliène. Marx répond: «l'essence humaine» contre laquelle Stirner part en guerre, ce sont d'abord les conditions socio-matérielles dans lesquelles les individus agissent et commercent réciproquement. Les déclarations de guerre contre l'essence ou la substance n'y changeront rien.

Quant aux systèmes de valeurs, «missions», «causes», conceptions de la vie, «vocations», religions, morales, etc. que Stirner combat dans le chapitre sur «la jouissance propre» et qu'il considère comme des effets de l'idée d'homme, de genre ou d'essence, Marx les considère comme des idéologies, des formes historiques de la conscience sociale qui naissent, se développent et meurent en fonction des transformations du procès de vie réel des individus. Dans certaines conditions elles sont inévitables et dans certains cas utiles et nécessaires: ainsi de l'idée d'une mission du prolétariat¹¹.

intitulé *La théorie matérialiste de l'individu dans l'Idéologie Allemande*, «La Pensée» de Mars-Avril 1981, n. 219.

¹⁰ Marx a-t-il raison lorsqu'il parle à propos de Stirner du «pur individu des idéologues»? C'est un des aspects les plus intéressants à étudier dans le conflit qui l'oppose à Stirner. Sans doute Stirner est-il bien incapable d'étudier comme Marx les bases matérielles historiques de la vie sociale et individuelle. Néanmoins ce qu'il étudie ce n'est pas le «pur individu» mythologique des «idéologues», mais bien plutôt les modalités du rapport de l'individu aux formes diverses de communauté, famille, classe, nation, état, églises, partis, etc. Et ce rapport il l'étudie en considérant principalement sa dimension psychique et libidinale — ce qui il appelle le lien d'amour. Chez lui les représentations idéologiques qui aliènent l'autonomie individuelle sont inséparables d'un rapport libidinal fusionnel aux différentes totalités. Aussi les images maternelles et paternelles viennent-elles constamment sous sa plume lorsqu'il décrit des formes de participation aliénées à la vie sociale. Le texte cité dans la partie IV de cet article est significatif à cet égard: *l'état de nature* n'est pas l'autonomie individuelle, c'est la fusion communautaire; l'autonomie — qui n'est pas non plus isolement — résulte de la dissolution du lien communautaire.

¹¹ Cf. M.E.W., t. 3, p. 423; Intégrale, p. 481 un troisième texte important où Marx parle «des individus partant d'eux-mêmes».

⁷ Cf. également Stock, p. 194, où Stirner explique qu'il ne faut surtout pas se libérer de soi-même et devenir le serviteur d'une totalité transcendante. L'Unique «ne met rien au dessus de lui», «il part de lui-même et arrive à lui-même».

⁸ Plusieurs interprètes français de *L'Idéologie Allemande* ont soutenu l'idée que dans ce manuscrit le concept d'aliénation disparaît et que Marx lui substitue celui de la division du travail. Thèse défendue par L. Althusser mais aussi par L. Sève. À ma connaissance cette thèse a d'abord été exposée par R. Tucker dans *Philosophie et Mythe chez K. Marx*, Payot, 1963; édition anglaise 1961. Elle ne résiste pas à l'examen des textes comme le montre cette citation. Mais il faudrait expliquer comment et pourquoi selon Marx la division du travail engendre l'aliénation sociale. Je ne peux le faire ici.

⁹ Sur ce point précis que je ne peux exposer ici, je renvoie le lecteur à un article

Conclusion. Nous ne pouvons pas encore tirer les conclusions de cette analyse de quelques aspects du rapport Stirner-Marx. D'autres aspects sont à analyser qui devraient conduire à mieux comprendre le système conceptuel très complexe de l'*Idéologie Allemande*. Après quoi il reste encore à préciser ce que devient ce système dans les œuvres ultérieures. Il faut donc prendre cette communication pour ce qu'elle est: une première approche. Elle aura néanmoins atteint son but si elle conduit d'une part à reproblématiser le rapport Marx-Stirner et à le considérer d'autre part comme toujours actuel.

LA POLEMICA TRA MARX E PROUDHON

di Luciano Amodio

Se in Marx la *morte*, pur epicureamente e materialisticamente concepita come pura limitazione determinativa della vita, rimane ancor sempre «una dura vittoria della specie sull'individuo e sulla sua unità» (M p. 115), — attraverso il *lavoro*, nella sua continuità storica e nella sua funzione antropologico-fenomenologica, si realizza il *comunismo* nell'«individuo sociale» quale quell'«immediata unità di specie e individualità, di essere generale e individuale» (WC p. 202), che in forma d'intuizione appariva a Feuerbach come il concetto stesso di Dio, e che quale l'autentico residuo e duro nocciolo «teologico» (l'immediatezza) del proprio pensiero Marx eleva a idea.

Nella nozione del *lavoro come bisogno* il Marx maturo dei *Grundrisse* e della *Critica del programma di Gotha* — che su di essa, più che su ogni tipo di fratellanza e socialità epidermica, costruisce il punto archimedeo del comunismo — incontra il Marx dei *Manoscritti*¹ per il quale «l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico, e produce veramente soltanto quando è libero da esso» (M p. 78).

In effetti cos'è il lavoro? «Proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo si mostra quindi realmente come un *essere appartenente ad una specie*. Questa produzione è la sua vita attiva come essere appartenente ad una specie. Mediante essa la natura appare come la sua opera e la sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi l'oggettivazione della vita

¹ Le osservazioni strettamente filologiche di Jürgen Rojahn (*Il caso dei cosiddetti «manoscritti economico-filosofici dell'anno 1844»*) in *Passato e presente*, 1983, n. 3, non ci sembrano decisive, né talmente sconvolgenti, da allontanare da un uso teorico di tali testi, pur con tutte le precauzioni del caso.

Sono state usate le seguenti abbreviazioni: FRIEDRICH ENGELS: A = *Antidühring*, Roma, Rinascente, 1955. — LUDWIG FEUERBACH: WC = *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Otto Wigand, 1841. — JOHN LOCKE: TTG = *Two Treatises of Government*, New York-Toronto, The New American Library, 1965. — KARL MARX: CPG = *Critica del Programma di Gotha*, Mosca, Edizioni in lingue estere, 1947; G = *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, voll. 2, Torino, Einaudi, 1976; M = *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1968; MP = *Misère de la Philosophie*, Paris, Costes, 1950; SIEP = *Scritti inediti di economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1963. — PIERRE-JOSEPH PROUDHON: FM = *Sistema delle contraddizioni economiche o Filosofia della miseria*, in «Biblioteca dell'economista». Serie terza, volume nono. Parte prima, Torino, Unione tipografica-editrice, 1882; PR = *Che cos'è la proprietà?*, Bari, Laterza, 1967. — GEORGE SOREL: SPF = *Scritti politici e filosofici*, Torino, Einaudi, 1975.

dell'uomo come essere appartenente ad una specie, in quanto egli si raddoppia, non soltanto come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi in un mondo da esso creato» (M p. 79). In sostanza non solo l'economia politica, ma Marx stesso «prende le mosse dal lavoro inteso come l'anima propria della produzione»: «la vita produttiva è la vita della specie. È la vita che produce la vita» (M p. 77).

Marx lega Hegel e l'«economia politica» nel concetto di lavoro: «Hegel si è posto dal punto di vista dell'economia politica moderna. Concepisce il lavoro come l'essenza, come l'essenza che si avvera dell'uomo; egli vede solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo, il lavoro è il *divenire-per-sé* dell'uomo nell'ambito dell'*alienazione* o come uomo alienato». (M p. 168). Cioè Hegel — e l'«economia politica» — non vedono il lavoro estraniato, ma non tanto come lavoro non libero dal bisogno fisico (M p. 78), in quanto esso appare «all'uomo in primo luogo soltanto come un mezzo per la soddisfazione di un bisogno, del bisogno di conservare l'esistenza stessa» (M p. 77) (il lavoro necessario non è di per sé lavoro estraniato). Quanto piuttosto non vedono che «Il lavoro estraniato rovescia il rapporto in quanto l'uomo proprio perché è un essere cosciente, fa della sua attività vitale, della sua *essenza*, soltanto un mezzo per la sua *esistenza*» (M p. 78).

Il peccato originale è quindi il lavoro estraniato, l'uso *cosciente* del lavoro come mezzo per la propria esistenza, in effetti l'esatto contrario del «comunismo», del «lavoro come bisogno». O, come scrive Marx già nei *Manoscritti*: «In una determinata attività vitale sta interamente il carattere di una «specie», sta il suo carattere specifico; e l'attività libera e cosciente è il carattere dell'uomo. La vita stessa appare soltanto come *mezzo di vita*».

L'animale è immediatamente una cosa sola con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. È *quella stessa*. L'uomo fa della sua attività vitale l'oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza. Ha un'attività vitale cosciente. Non c'è una sfera determinata in cui l'uomo immediatamente si confonda. L'attività vitale cosciente dell'uomo distingue l'uomo immediatamente dall'attività vitale dell'animale. Proprio soltanto per questo egli è un essere appartenente ad una specie, meglio egli è un essere cosciente, cioè la sua propria vita è un suo oggetto, proprio soltanto perché egli è un essere appartenente ad una specie. Soltanto perciò la sua attività è un'attività libera» (M p. 77-8). E come appartenente cosciente alla specie, si può aggiungere (si osservi l'identità di coscienza e specie di timbro feuerbachiano), è al di sopra della propria morte in quanto la sua esistenza è posta come mezzo della sua essenza, cioè della specie; o meglio dell'attività stessa della specie. Mentre in «economia politica» il lavoro estraniato è semplicemente il *valore*, cioè la reificazione temporale e sociale del lavoro stesso: «il lavoro stesso diventa un oggetto» (M p. 71).

Ma il lato interessante della trattazione marxiana nei *Manoscritti* riguardo al *lavoro estraniato* è che la proprietà privata è dedotta da esso anziché il contrario: «la *proprietà privata* è quindi il prodotto, il risulta-

to, la conseguenza necessaria del *lavoro alienato*, del rapporto di estraneità che si stabilisce tra l'operaio, da un lato, e la natura e lui stesso dall'altro.

La *proprietà privata* si ricava quindi mediante l'analisi del concetto di *lavoro alienato*, cioè dell'*uomo alienato*, del lavoro estraniato, della vita estraniata, dell'*uomo estraniato*.

Certamente abbiamo acquisito il concetto di *lavoro alienato* (di *vita alienata*) traendolo dall'economia politica come risultato del *movimento della proprietà privata*. Ma con un'analisi di questo concetto si mostra che, anche se la proprietà privata appare come il fondamento, la causa del lavoro alienato, essa ne è piuttosto la conseguenza; allo stesso modo che *originariamente* gli dei non sono la causa, ma l'effetto dell'umano vaneggiamento. Successivamente questo rapporto si converte in un'azione reciproca.

Solo al vertice del suo svolgimento, la proprietà privata rivela il suo segreto, vale a dire, anzitutto che essa è il *prodotto* del lavoro alienato, in secondo luogo che è il *mezzo* con cui il lavoro si aliena, è la *realizzazione di questa alienazione*» (M p. 82-83).

Questo si spiega col fatto che il lavoro estraniato è anzitutto un reciproco rapporto negativo con sé stessi e con la specie, e solo conseguentemente con la comunità (gli altri uomini): «Una conseguenza immediata del fatto che l'uomo è reso estraneo al prodotto del suo lavoro, della sua attività vitale, al suo essere generico, è l'*estraniazione dell'uomo dall'uomo*. Se l'uomo si contrappone a sé stesso, l'*altro* uomo si contrappone a lui. Quel che vale del rapporto dell'uomo col suo lavoro, col prodotto del suo lavoro e con sé stesso, vale del rapporto dell'uomo con l'altro uomo, ed altresì col lavoro e con l'oggetto del lavoro dell'altro uomo.

In generale, la proposizione che all'uomo è reso estraneo il suo essere in quanto appartenente ad una specie, significa che un uomo è reso estraneo all'altro uomo, e altresì che ciascuno di essi è reso estraneo all'essere dell'uomo.

L'estraniazione dell'uomo, in generale ogni rapporto in cui l'uomo è con se stesso, si attua e si esprime soltanto nel rapporto in cui l'uomo è con l'altro uomo.

Dunque nel rapporto del lavoro estraniato ogni uomo considera gli altri secondo il criterio e il rapporto in cui egli stesso si trova come lavoratore» (M p. 80). In definitiva «L'essenza *soggettiva* della proprietà privata, la *proprietà privata* in quanto attività che è per sé, in quanto *soggetto*, in quanto *persona*, è il lavoro» (M p. 101).

Non si tratta di una pura platonica divagazione filosofica giovanile. In realtà alla deduzione della proprietà privata dal lavoro estraniato corrisponde nel Marx «economista» la deduzione di tutte le categorie dell'economia politica dall'equivalente economico del lavoro estraniato, il *valore*, nella sua socialità costrittiva e regolatrice. Il che significa che il lavoro estraniato è nello stesso tempo lavoro oggettivato e sociale: «Ma l'estraniazione si mostra non soltanto nel risultato, ma anche nell'*atto della produzione*, entro la stessa *attività produttiva*. Come potrebbe l'ope-

raio rendersi estraneo nel prodotto della sua attività, se egli non si estraniasse da sé stesso nell'atto della produzione? Il prodotto non è altro che il «resumé» dell'attività, della produzione. Quindi, se prodotto del lavoro è l'alienazione, la produzione stessa deve essere alienazione attiva, alienazione dell'attività, l'attività dell'alienazione. Nell'estraniamento dell'oggetto del lavoro si riassume l'estraniamento, l'alienazione che si opera nella stessa attività del lavoro» (M p. 74). L'uomo «rende a sé estranea la propria attività» (M p. 82).

Come? La risposta che i *Manoscritti* non danno se non nel senso che non è deducibile dalla proprietà privata, si trova nei *Grundrisse* dove si mostra che l'estraneità del lavoro è in essenza un'interiorizzazione, non il risultato di una coercizione esterna (come per la schiavitù). Ciò che viene interiorizzato è «La proprietà del lavoro altrui mediata dalla proprietà del proprio lavoro» (G p. 1057), cioè, «La proprietà fondata sul proprio lavoro costituisce, all'interno della circolazione, la base dell'appropriazione del lavoro altrui» (G p. 1095).

O, in forma più distesa: «nella circolazione semplice» «La proprietà del lavoro altrui è mediata dall'equivalente del proprio lavoro. Questa forma di proprietà — proprio come la libertà e l'uguaglianza — è posta in questo semplice rapporto. Nell'ulteriore sviluppo del valore di scambio ciò muterà, e infine risulterà che la proprietà privata del proprio lavoro è identica alla separazione di lavoro e proprietà; cosicché lavoro equivarrà a creare proprietà altrui, e proprietà equivarrà a comandare lavoro altrui» (G p. 179), o come è riportato nel *Capitale* (IV ed.) secondo la citazione di Engels nell'*Antidühring*: «Originariamente il diritto di proprietà ci si è presentato come fondato sul proprio lavoro... Adesso la proprietà si presenta, dalla parte del capitalista, come il diritto di appropriarsi lavoro altrui non retribuito ossia il prodotto di esso, e dalla parte dell'operaio come impossibilità di appropriarsi il proprio prodotto. La separazione tra proprietà e lavoro diventa conseguenza necessaria di una legge che in apparenza partiva dalla loro identità» (A p. 180). In altri termini il lavoro alienato nasce nel fatale momento lockiano-rousseauiano in cui il lavoratore recinge il terreno che ha lavorato, ma non in quanto vuole proteggere la proprietà della terra, ma già in quanto vuole proteggere e far proprio il frutto del proprio lavoro. Il lavoro fonda la proprietà privata dal momento in cui si estrania e si nega come lavoro della specie, in quanto diventa lavoro privato. Il lavoro privato è dunque un fenomeno di interiorizzazione, non di coercizione come può essere ritenuto il lavoro schiavistico: «il lavoro estraniato degradando a mezzo l'attività autonoma, l'attività libera, fa della vita dell'uomo come essere appartenente ad una specie un mezzo della sua esistenza fisica.

Per opera dell'alienazione, la coscienza, che l'uomo ha della sua specie, si trasforma quindi in ciò che la sua vita di essere che appartiene ad una specie diventa per lui un mezzo.

Il lavoro alienato fa dunque: dell'essere dell'uomo, come essere appartenente ad una specie, tanto della natura quanto della sua specifica capacità spirituale, un essere a lui estraneo, un mezzo della sua esistenza individuale. Esso rende all'uomo estraneo il suo proprio corpo, tanto la

natura esterna, quanto il suo essere spirituale, il suo essere umano» (M p. 79-80). «Ma che il lavoro stesso [evidentemente quello estraniato] sia non solo nelle attuali condizioni, ma in quanto il suo scopo generale è il puro e semplice accrescimento della ricchezza, voglio dire che il lavoro stesso sia dannoso e disastroso, risulta, senza che l'economista lo sappia, dalle sue analisi» (M p. 19)². Così «abbiamo espresso il concetto di questo fatto [dell'economia politica]: il lavoro estraniato, alienato» (M p. 80).

Il lavoro estraniato è il lavoro che produce merce: «Se io produco merce, il presupposto è che il mio prodotto abbia effettivamente valore d'uso, ma non per me, che non sia immediatamente mezzo di sussistenza (nel senso più lato) per me, ma per me sia invece valore di scambio immediato» (G p. 1098). Un lavoro quindi quantificabile, «divisibile» (M p. 143) in quanto, già per Adamo Smith, scambiabile (M pp. 145, 148).

Si stabilisce così una chiara continuità tra il «fatto» dell'economia politica del giovane Marx e il «fatto» del Marx successivo, la merce che sta alla base dell'analisi del *Capitale* e la cui data viene confermata nelle *Glosse marginali a Wagner* (SIEP pp. 168, 176).

D'altra parte la contestazione del diritto al frutto del proprio lavoro³ sta alla base della polemica continua contro Proudhon e viene alla luce come sempre nella forma più esplicita in Engels, in un importante capitolo dell'*Antidühring*. Sebbene sia ovvio che il «comunismo ideale» (M p. 137) implichi per Marx la caduta del concetto di valore e quindi della proprietà sul frutto del proprio lavoro cui questo corrisponde, nonostante questa implicazione, per ragioni fin troppo ovvie tale contestazione marxiana è stata generalmente lasciata nell'ombra, anche perché apparentemente contraddice a tutto il contenuto del *Capitale*, alla teoria del plusvalore e del relativo sfruttamento, che dovrebbe reggere ovviamente sulla proprietà (ma *inalienabile*) dei frutti del proprio lavoro.

Si può assumere come punto di partenza un passaggio di Proudhon nella *Philosophie de la misère* citato da Marx nella *Misère de la Philosophie*: «La terre, non encore façonnée par le travail, était un objet d'utili-

² «Il "lavoro" è per sua natura l'attività asservita, inumana, asociale, che dipende dalla proprietà privata e la crea. L'abolizione della proprietà privata dunque diviene una realtà solamente se viene intesa come abolizione del "lavoro", una abolizione che naturalmente è diventata possibile solo attraverso il lavoro stesso, cioè è diventata possibile attraverso l'attività materiale della società» (Marx, *A proposito del libro di Friedrich List «Das nationale System der politischen Ökonomie»*, in Marx-Engels, *Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma, p. 599). Per un'analoga eliminazione dell'«industria» cfr. p. 602.

³ È interessante rilevare come C. B. Macpherson in *The Political Theory of Possessive Individualism — Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962, contesti in comune Livellatori, Hobbes, Harrington e Locke come espressione dell'emergente società di mercato, apparentati da un identico concetto di libertà come proprietà assoluta (e quindi anche *alienabile* e *mercificabile*) delle proprie capacità e del proprio lavoro, senza alcun debito verso la società. Ma l'autore non fa riferimento in alternativa a Marx quanto piuttosto al pensiero politico «tradizionale». Come Peter Laslett ai «canonists», nella sua introduzione a TTG, p. 120.

té; ce n'était pas une valeur d'échange: elle était commune, non sociale» (MP p. 187). Passo che richiama uno precedente di Locke del *Secondo trattato*: «Nor is it so strange, as perhaps before consideration it may appear, that the *Property of labour* should be able to over-balance the Community of Land. For 'tis *Labour* indeed that puts the difference of value on every thing» (TTG p. 338).

Tre punti qui appaiono interessanti: il primo è la distinzione tra utilità e valore di scambio, che equivale alla distinzione, su cui Marx ha fin troppo insistito (in realtà per le sue connessioni logico-politiche con l'opposizione comunismo-economie basate sullo scambio, che vi corrisponde) tra valore d'uso e valore di scambio; e ad uno la simbiosi di valore di scambio e «lavoro» (cioè l'identità proudhoniana e nell'economia politica di lavoro e lavoro estraniato). Il secondo punto è il rapporto appunto che Proudhon implicitamente vi stabilisce tra utile e «communauté», valore di scambio e «société»; il terzo, conseguente, è la socialità in opposizione alla «comunione», anziché in un rapporto inclusivo di genere e specie (*Gesellschaft* contro *Gemeinschaft*). Ora, è proprio questa opposizione come tale che Marx fa propria, opponendo quindi comunismo a «socialismo» — come, quest'ultimo, una posizione politico-teorica in cui il rapporto individuo-specie⁴ o interindividuale si presenta mediato da forme sociali (e, quindi, più conseguentemente del comunismo, da sovrastrutture «politiche»), e soprattutto, a livello della base economica, dal valore, come forma sociale a cui dà luogo lo scambio, in cui Marx vede il vero e proprio peccato originale⁵. Il «socialismo», per quanto possa proporsi la distruzione della proprietà, agli occhi di Marx (e di Engels sulla sua scia) non la distrugge alla radice, perché, come vedremo, conserva il «valore», ossia la proprietà alla sua fonte primaria, la proprietà sul frutto del proprio lavoro, quella prima proprietà che già di per sé aliena il lavoro togliendoli il carattere di attività di «specie»; quindi conserva necessariamente lo scambio almeno delle ore di lavoro, il che per Marx è contemporaneamente sbagliato come peccaminoso (alienante). È sempre quindi in nome dell'opposizione — opposizione che mi sembra essenziale nel processo di formazione del pensiero politico-teorico marxiano — della soluzione comunista (eliminazione di ogni scambio e conseguente proprietà comune fondata su lavoro «universalisticamente» comune e sulla fine della divisione «sociale» del lavoro) a quella «socialista» proudhoniana (costruzione di scambi egualitari ed «organizzazione del lavoro») che si spiega la sottolineatura della diversità (cocorrentemente fondata in Feuer-

bach, WC p. 203, e fatta propria da Marx nella lettera a Feuerbach dell'11/8/1844 in un periodo in cui egli si sforza di distinguere il proprio comunismo da quello politico corrente ponendolo come movimento rivolto verso il futuro e il progresso della specie; e ribadita ancora, e ancora a caratterizzare la propria idea di «comunismo», in quello che è in certa misura il proprio testamento politico, la *Critica del programma di Gotha*, per non dire disuguaglianza umana, e l'insistenza sul lavoro composto, ovvero sulla pesante disuguaglianza del valore del lavoro, da parte di Marx contro un Proudhon intento viceversa a parificare tempo con tempo di lavoro, per attribuire ogni differenza produttiva tendenzialmente a merito, e quindi a proprietà, della società nel suo complesso. (Cfr. il postumo *Salario*, scritto da Marx nel dicembre 1847, in specie il passo sulla «forza sociale degli operai» non pagata loro, in Marx-Engels, *Opere*, VI, Roma, Editori Riuniti, p. 451).

A Marx preme di dimostrare — come dirà nella *Critica del Programma di Gotha* — che il diritto eguale è borghese, che lo scambio eguale è la legge della società borghese, e non può che produrre e riprodurre l'ineguaglianza presente. Lo scambio eguale di Proudhon è la verità della società capitalista, e in ogni caso, poiché gli uomini non sono uguali e il lavoro che fanno non è affatto eguale, la soluzione di Proudhon si risolverebbe nelle identiche differenze sociali di oggi e nelle identiche contraddizioni di oggi. Engels sarà esplicito in questo senso.

Nello stesso modo, per battere Proudhon e riaffermare che lo scambio è in linea di principio sempre già eguale (tranne che in caso di protezionismo) si rende per Marx necessario introdurre la forza-lavoro come merce (cioè alienabile), il cui «valore» non è identico alla propria produttività, ma al proprio mantenimento e riproduzione. Era importante d'altra parte per Marx questa introduzione della forza-lavoro come merce, perché stabilendo come giusto e corretto (secondo il principio proudhoniano dello scambio eguale) il livello del salario (a prescindere dalle sue oscillazioni di mercato, anche se Marx a scopo politico-propagandistico gli darà grande spazio nel *Capitale*), ciò che politicamente veniva proposto al proletariato in quanto incarnazione della forza-lavoro, era non più lo scambio eguale (che era già dato per realizzato da Marx) e quindi il «lassalliano» frutto integrale del proprio lavoro (*Critica del Programma di Gotha*), ma piuttosto la necessità dell'abolizione della propria mercificazione, del rapporto salariale come tale. Il proletariato veniva così sospinto ad una posizione rivoluzionaria proprio dall'eguaglianza dello scambio in essere, dalla «giustizia» che regolava il sistema capitalistico e in genere lo scambio; veniva sospinto a negare radicalmente capitalismo e scambio. Nello stesso tempo che come merce poteva realizzare una propria unificazione al di là di differenze salariali che venivano da un lato evidenziate come corrette, ma dall'altro venivano poste come solo quantitative, relative, e passeggerie⁶.

⁴ «L'uomo, per quanto sia da quel che si è detto un individuo particolare, e sia proprio la sua particolarità che lo fa diventare un individuo e un essere reale individuale della comunità, tuttavia è la totalità, la totalità ideale, l'esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé, allo stesso modo che esiste pure nella realtà tanto in forma di intuizione e godimento reale dell'esistenza sociale, quanto come totalità delle manifestazioni vitali dell'uomo». (M p. 115).

⁵ Il «valore», sebbene utilizzato da Marx quale sinonimo di «valore di scambio», è definito da questo: «contenuto» della «forma fenomenica» «valore di scambio», e tale contenuto è il «dispendio di forza-lavoro sociale», «lavoro astratto» (SIEP pp. 167, 177, 183). Ma il «valore» non è appunto una forma, e solo una forma?

⁶ Prima di Marx, da Proudhon e da Bray (il cui *Labour's wrongs and Labour's remedy*, Leeds 1839, Marx cita largamente nella *Misère*, e poi riprenderà frequente-

Nello stesso tempo la distinzione che ne deriva tra plusvalore e valore è politicamente sfruttabile e anticipatrice, perché il plusvalore non è valore nei limiti in cui questo termine quantitativizza originariamente il diritto di proprietà sul frutto del proprio lavoro, e quindi non è propriamente una parte «rubata» da legittimamente recuperare in base alla teoria dello «scambio eguale»⁷. Il plusvalore quindi caratterizza la separazione e l'espropriazione del lavoratore individuale dal proprio prodotto che Marx non intende abolire nel comunismo, in cui semplicemente verrebbe eliminata la separazione e l'estraneazione del lavoratore dal proprio lavoro in quanto espressione della specie; il plusvalore venendo concettualmente a corrispondere così proprio a quella parte del prodotto che secondo Proudhon sarebbe di origine strettamente sociale.

La decisiva differenziazione da Proudhon — si ricordi che Marx fa iniziare la propria vera attività scientifica dalla *Miseria della filosofia* e quindi dalla sua rottura con Proudhon — avviene dunque proprio sul piano del concetto di proprietà, che Proudhon distingue dal diritto al frutto del proprio lavoro rendendo possibile un concetto di «possesso individuale» da conservare pur nell'abolizione della proprietà (PR pp. 290-91).

Proudhon accetta la posizione lockiana che «Justice gives every man a title to the product of his honest Industry» (*Primo trattato*, paragrafo

mente in altre sue opere) il futuro plusvalore viene interpretato direttamente come scambio ineguale, il salariato lavora ore X e riceve mezzi di sussistenza che sono costate tempo inferiore. Così Marx cita Bray nella *Misère* (p. 80): «les ouvriers ont donné au capitaliste le travail de toute une année en échange de la valeur d'une demi-année (the workmen have given the capitalist the labour of a whole year, in exchange for the value of only half a year)». Così concepito il rapporto, come scambio ineguale da rettificare, il lavoratore si può autoconsiderare un proprietario truffato, ed è portato a cercare soluzioni cooperativistiche e riformiste. Il plusvalore come espressione della riduzione a merce di tutti i lavoratori dipendenti li unifica sotto un rapporto qualitativo unico, scoraggiandone la dispersione in tentativi di riaggiustamenti quantitativi autonomi della disuguaglianza dello scambio tra ore di lavoro, sostituendogli uno scambio eguale e sostanzialmente fisso (storicamente fisso) tra ore di lavoro e forza-lavoro. L'introduzione del concetto di forza-lavoro, di per sé non talmente originale da rendere giustificati gli entusiasmi di Marx e la sua decisa rivendicazione di paternità, in tale contesto solo acquista rilevanza, perché esso solo permette a Marx l'effettivamente straordinario tour de force di porre logicamente in correlazione Hegel e Ricardo, alienazione e scambio, filosofia della storia ed economia politica sotto il titolo (e il concetto) sinistro-hegeliano di «critica dell'economia politica». Come vengono a implicarsi reciprocamente apologetica dell'«economia politica» del capitalismo e teoria della rivoluzione «comunista».

⁷ Ancora nelle *Glosse marginali a Wagner* Marx prende a questo proposito le distanze da Proudhon: «Ora nella mia "esposizione in effetti anche il guadagno del capitale" non è "solo una detrazione o 'furto' che si fa all'operaio". Io rappresento al contrario il capitalista come un funzionario necessario alla produzione capitalistica, e mostro molto estesamente che egli non solo "detrae" o "ruba", ma estorce la produzione del plusvalore, e dunque aiuta a creare ciò che viene poi detratto. Mostro inoltre ampiamente che nello scambio stesso delle merci si scambiano solo equivalenti, e che il capitalista — appena ha pagato all'operaio l'effettivo valore della sua forza-lavoro — si appropria il plusvalore con pieno diritto, cioè con il diritto che corrisponde a questo modo di produzione» (SIEP p. 170).

42, in TTG p. 206) (e qui si noti già la presenza in Locke di quel termine di «giustizia» tanto caro a Proudhon e che gli attirerà tanto scherno da parte di Marx e dei marxisti, nonostante la sua punta anti-sentimentale, PR pp. 288-9); non accetta invece la «fissazione» (il termine è lockiano) che il lavoro realizzerebbe sul materiale stesso che esso «forma» (per usare una espressione hegeliana) — anche con tutte le difficoltà che questa distinzione comporta. E nell'«organizzazione del lavoro» cerca la via di realizzazione dell'eguaglianza dello scambio, che permette ed implica la conservazione della «proprietà».

Marx nega la distinzione su due piani: su quello speculativo perché fa del diritto al frutto del proprio lavoro il principio dell'estraneazione del lavoro, della sua riduzione a mezzo di esistenza; su quello fenomenologico-economico, perché è il diritto al frutto del proprio lavoro che dà inizio al movimento dello scambio, separa proprietà e lavoro proprio attraverso la creazione della proprietà privata, e dà un primo diritto (sia pure ancora egualitario) sul frutto del lavoro altrui.

Che il comunismo e la stessa formula del comunismo enunciata nella *Critica del Programma di Gotha* implicino analiticamente la negazione al frutto del proprio lavoro è evidente; ma è soltanto con il ricordare la sua funzione fondativa della proprietà che si comprende appieno perché Marx parta in tale testo contro la definizione del lavoro come fonte di ogni ricchezza e contro il lassalliano diritto al frutto integrale del proprio lavoro (CPG p. 21). Era in realtà un punto su cui era difficile insistere apertamente tanto per Marx che per la socialdemocrazia tedesca (che infatti non pubblicò il testo).

Sebbene Proudhon ponga dichiarati limiti a tale diritto, egli negando non tanto contro Marx quanto contro la *communauté* in generale la pretesa contenuta nella prima parte della formula «comunista» a un diritto della società sulle capacità dei migliori, almeno indirettamente (e con la distinzione su accennata tra possesso e proprietà) dà a tale diritto via libera sia in *Che cosa è la proprietà?* che ancora più fortemente nella *Filosofia della miseria*, dove in sostanza ritira quell'argomento dell'emulazione *contra* la concorrenza, «tutta la ricompensa sta nell'emulazione stessa» (PR, p. 288), che Marx non farà che rimettere in circolazione proprio contro Proudhon nella *Miseria della filosofia*, ma che Proudhon, si noti, aveva concesso alla libertà e negato alla *communauté* identificata come «l'emulazione nell'ozio» (FM p. 268).

Le difficoltà per Marx su questo punto sono aumentate dal fatto che tutta la teoria dello sfruttamento si regge evidentemente sull'idea del diritto al frutto del proprio lavoro. Certo dialetticamente il problema non è difficile da sciogliere — si tratta di mettere in evidenza la contraddizione interna del diritto di proprietà e, senza farlo troppo notare, del diritto stesso al frutto del proprio lavoro, ossia del lavoro *privato*, dimostrare quindi la crisi inevitabile, la necessità di una negazione della negazione che riporti al comunismo; e qui la frase famosa «espropriazione degli espropriatori» non deve trarre in inganno, il movimento non è dalla proprietà individuale attraverso il capitale ad una nuova proprietà

individual-collettiva; ma dall'ipotetica anche proudhoniana *communauté* primitiva attraverso tutta la dialettica della proprietà e del lavoro (estraniato) fino al ritorno ad un comunismo della specie, non più particolaristico ma universale. Ma sul piano propagandistico-politico era meglio sorvolare su questo risvolto, come mostra l'atteggiamento della socialdemocrazia tedesca e come mostra il nome stesso di tale partito (socialdemocratico e non comunista) nonostante l'influenza di Marx sui suoi fondatori e le sue impennate a proposito del programma.

Gli argomenti di Proudhon contro il comunismo soprattutto nella *Filosofia della miseria* — argomenti che probabilmente furono l'occasione principale dell'attacco di Marx — sono riassumibili nel brillante aforisma che sintetizza il suo scetticismo su un lavoro completamente slegato da ogni interesse economico: «l'uomo può amare il suo simile sino a dar la vita per lui, ma non lo ama fino al punto di lavorare per lui» (FM p. 263). Si tratta per Proudhon di un principio metodologico: «per principio il solo incoraggiamento al lavoro che la scienza possa ammettere è il profitto».

Può dirsi più convincente la risposta di Marx? Prendendo spunto da un'altra frase di Proudhon: «gli uomini saranno sempre quali voi li vedete e furono sempre né migliori né peggiori. Quando il bene privato li alletta, lasciano in disparte il bene generale; nel che li trovo se non degni d'onore, certo di scusa» (FM p. 264), Marx replica: «M. Proudhon ignora que l'histoire toute entière n'est qu'une transformation continue de la nature humaine» (MP p. 177).

È sufficiente questa risposta ad un Proudhon che ha preventivamente osservato: «Quando io ammettessi, con alcuni socialisti, che l'attrattiva del lavoro potesse un giorno servire d'impulso all'emulazione senza la riserva mentale del profitto, di che utilità potrebbe essere, nella fase che studiamo, questa utopia? Noi siamo soltanto alla terza epoca dell'evoluzione economica, alla terza età della costituzione del lavoro, vale a dire in un periodo in cui è impossibile che il lavoro possieda attrattive. Imperocché l'attrattiva del lavoro non può risultare che da un alto sviluppo fisico, morale e intellettuale del lavoratore. Ora, questo stesso sviluppo, questa educazione dell'umanità mediante l'industria, è precisamente l'oggetto delle nostre ricerche attraverso le contraddizioni dell'economia sociale. Come dunque l'attrattiva del lavoro potrebbe servirci di principio e di leva, quando è ancora per noi scopo e fine?» (FM p. 259)?

È fin troppo facile rilevare che la risposta di Marx non fa che ripetere l'impostazione data da Proudhon al problema, cioè che «un alto sviluppo fisico, morale e intellettuale del lavoratore» creato dalla *ricchezza* avrebbe reso il lavoro attraente e avrebbe fatto del lavoro un bisogno (*Grundrisse*).

Ma accettando nei *Manoscritti* le critiche di Proudhon alla *communauté* come infetta dal pregiudizio della proprietà (PR p. 267), e così prendendo le distanze dal comunismo dell'invidia come dalla «comunità del lavoro» (alienato ed *egualitario*) (M p. 1099), reso inquieto dai sarcasmi proudhoniani sul «lavoro per il lavoro» (FM, p. 259), da un lato — sulla scia di Feuerbach — sollevò l'idea di comunismo ad essenza ideale

dell'umanità («comunismo ideale»)⁸, dall'altro ne rimandò la soluzione delle aporie a quel movimento che nei *Manoscritti* è opposto come «comunismo reale» a quello ideale, non come esclusione reciproca ma reciproco completamente. Nonostante che ripetutamente Marx abbia affermato di non voler anticipare l'avvenire, è sin troppo evidente che tutta la sua opera è un tentativo di delineare, potremmo dire, la *possibilità oggettiva*, se non proprio la necessità, di quel «comunismo ideale» della giovinezza: lo stesso *lavoro come bisogno*, la chiave di volta di ogni possibile comunismo (ideale), viene proposto quale risultato della coercizione capitalistica.

Politicamente parlando, Proudhon rimase sempre per Marx il punto di riferimento negativo; quando Engels attaccò Dühring, l'accostamento di questo a Proudhon fu d'obbligo ed esplicito. E se il punto fondamentale positivo contro Proudhon fu come fondare il comunismo su un lavoro fourieristicamente attrattivo, il punto fondamentale in accusa fu la conservazione — nei «sistemi» socialisti — dello scambio e quindi, alle sue spalle, del diritto al frutto del proprio lavoro.

Commentando le sopra citate parole di Marx nel *Capitale*, Engels esce a dire: «In altri termini: anche se escludiamo la possibilità di ogni rapina, di ogni atto di forza, di ogni imbroglio, se ammettiamo che tutta la proprietà privata originariamente poggia sul lavoro proprio del possessore, e che in tutto il processo ulteriore vengano scambiati solo valori eguali, tuttavia, con lo sviluppo progressivo della produzione e dello scambio, arriviamo necessariamente all'attuale modo di produzione capitalistico, alla monopolizzazione dei mezzi di produzione e di sussistenza nelle mani di una sola classe poco numerosa, alla degradazione dell'altra classe, che costituisce l'enorme maggioranza, a classe di proletari pauperizzati, arriviamo al periodico alternarsi di produzione vertiginosa e di crisi commerciale e a tutta l'odierna anarchia della produzione. Tutto il processo viene spiegato da cause puramente economiche senza che neppure una sola volta ci sia stato bisogno della rapina, della forza, dello Stato, o di qualsiasi interferenza politica» (A p. 180).

È poiché il «denaro» non è che «il valore di scambio fatto autonomo» (SIEP p. 111), e obbiettivo e saldamente ancorato da Marx alla base *aurea*⁹, Engels si allinea anticipatamente sui modelli più estremistici

⁸ «Il comunismo non ancora giunto al proprio compimento cerca per sé una prova storica, una prova in quella situazione di fatto, traendola da singole forme storiche antitetiche alla proprietà privata; e a questo scopo estrae singoli momenti dal movimento storico (Cabet, Villégardelle, ecc. ne hanno fatto particolarmente il loro cavallo di battaglia) e li fissa come prove storiche della purezza del suo sangue; ma con ciò riesce proprio a dimostrare che la parte incomparabilmente più grande di questo movimento contraddice alle sue affermazioni e che, se mai esso sia qualche volta esistito, proprio il fatto di essere esistito *nel passato* è in contraddizione con la pretesa di valere come *essenza*» (M p. 111-12). Marx ed Engels cercarono in seguito nelle comunità primitive la prova della storicità, della non eternità ed essenzialità dello *scambio* e della divisione «sociale» (non puramente tecnica) del lavoro.

⁹ A questo proposito interessante la lettera di Engels a Marx dell'11/8/1851, nella quale si fa cenno del «tuo piano di istituire una Banca nazionale privilegiata col monopolio della papier currency e l'esclusione dell'oro e dell'argento dalla circolazione» (Marx-Engels, *Opere*, XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1972).

di comunismo, lanciandosi in una lunga filippica contro il mantenimento della moneta metallica, in cui la generalizzazione dello scambio si materializza, — al posto del buono-lavoro (ma poiché anche questo è suscettibile di abusi ed è preferibile abolirlo [A p. 332], è meglio riferire tutto il discorso al denaro in generale, perché «il denaro è già contenuto in germe nel concetto di valore, esso è solo il valore sviluppato» [A p. 334]) — in quanto permette il non-consumo, quindi la tesaurizzazione, e da lì il passaggio progressivo all'usuraio, al commerciante e al banchiere (A p. 331): «il denaro impone la forma di merci anche agli oggetti prodotti per il proprio consumo diretto, li trascina nello scambio. Così la forma di merce e il denaro penetrano nell'economia interna della comunità associata direttamente per la produzione, rompono l'uno dopo l'altro tutti i legami della comunanza e dissolvono la comunità in una schiera di produttori privati» (A p. 337). Mentre invece «La produzione immediatamente sociale, così come la distribuzione diretta, escludono ogni scambio di merci, quindi anche la trasformazione dei prodotti in merce (almeno all'interno della comunità) e conseguentemente escludono anche la loro trasformazione in *valori*» (A p. 335).

«Date le premesse sopra citate, la società non assegnerà neppure dei valori ai prodotti» (A p. 336).

Ne deriva per Engels la necessità dell'estensione della formula dell'espropriazione dei mezzi di produzione ai mezzi di scambio, su cui Georges Sorel attirò l'attenzione in *Introduction à l'économie moderne*, riferendo un passo della «prefazione scritta nel '95 agli articoli di Marx riuniti sotto il titolo *La lutte des classes en France, 1848-50*: «Qui, per la prima volta, viene formulata la proposizione (appropriazione dei mezzi di produzione), per la quale il socialismo moderno si distingue nettamente tanto da tutte le sfumature del socialismo feudale, borghese, piccolo borghese, ecc.; quanto dalla confusa comunità di beni del comunismo utopistico. Quando Marx, in seguito, *estese la formula* all'appropriazione dei mezzi di scambio, questa estensione che del resto sulla base del *Manifesto comunista* si impone, non esprimeva che un *corollario* della proposizione fondamentale» (SPF pp. 262-263). Sorel trovava allora piuttosto singolare la precisazione, visto che una produzione totalmente socializzata non dovrebbe lasciar spazio a scambi individuali; ma la interpretava riferita a «due momenti distinti nella realizzazione del socialismo», in situazione di parziale sopravvivenza della produzione individuale, ma della «nazione» come «compratrice universale» (SPF p. 263).

In realtà in Engels (*personalmente* forse più egualitario che comunista, più comunista «politico» che «ideale») e in Marx (la cui formula «comunista» si pone esplicitamente *a monte* dell'egualitarismo) si facevano valere istanze ed intenzioni più radicali, antropologicamente fondate, che solo da tale estensione della formula marxiana trovavano il loro avallo.

A livello delle due formule contrapposte, lo «scambio eguale» di Proudhon non si sottraeva alla forza della critica «storica» di Marx, critica che come altre volte trovava in Engels l'espressione più chiara, che nessun operaio potesse più «dire individualmente: «Questo l'ho fatto io, è il mio prodotto»» (A p. 293; cfr. Umberto Cerroni nella sua spesso

acuta *Prefazione* a PR, p. XXXIV). Ma nella sua *ingenuità* la formula proudhoniana attribuiva al lavoratore un diritto di intervento e di regolazione, che va perso nella formula «comunista» marxiana, elastica ed ambigua, nella quale tutte le vacche (bisogni e capacità — idealmente identificanti nel comunismo realizzato, ma *solo* in esso, nel quale solo «le verità tecnologiche già raggiunte possono diventare pratiche», come si esprime Marx nella lettera a Ronald Daniels del maggio 1851) risultano nere; formula «comunista» che nello sfasamento tra bisogni e capacità nell'indeterminatezza della «transizione» apre un varco (nonostante ogni polemica antilassalliana e antistatalista di Marx), contro la giustizia *commutativa* di Proudhon, a una giustizia *distributiva* fatalmente *politicamente* amministrata e delegata; e a una prassi parassitaria che le corre dietro come la sua ombra, e di fronte alla quale il marxismo è stato troppo spesso insensibile in teoria e nei fatti¹⁰.

¹⁰ Per Proudhon «il governo è per sua natura così inetto a dirigere il lavoro che ogni ricompensa decretata da lui è un vero ladrocinio fatto alla cassa comune» (FM p. 264); la «frode, ultimo risultato, *caput mortuum* di tutti gli incoraggiamenti all'industria» (id.). Nel campo marxista il liberoscambismo, spesso diffuso proprio nelle ale radicali e massimaliste, poteva implicare preoccupazioni antiparassitarie non solo per questa, ma anche per la futura società. Così il liberoscambista Gramsci poteva scrivere su «Il Grido del Popolo», n. 711, 9 marzo 1918, sotto il titolo *Individualismo e collettivismo*: «Si diffondono così le condizioni reali e morali per l'avvento del collettivismo, per l'organizzazione della società; si afferma quella atmosfera morale per la quale il nuovo regime non sia il trionfo dei poltroni e degli irresponsabili» ecc. Marx relega da un lato negli *faux frais* una gran parte delle attività commerciali e, all'interno della produzione, di quelle di sorveglianza, ponendole a carico «soggettivo» del sistema dei rapporti di produzione, senza creare «valore» (il che è dubbiosamente corretto, o almeno coerente, perché la base economica è rappresentata dal blocco forze di produzione-rapporti di produzione, e solo nella crisi i rapporti di produzione rivelano ed esprimono dei limiti di adeguatezza rispetto alle forze di produzione, non nelle forme che essi assumono per «estorcere» il plusvalore; ma Marx converge il lavoro *costituente valore* col lavoro *formatore di valori d'uso*); dall'altro addossa alle due classi produttrici, capitalisti e proletari, il mantenimento delle classi non economicamente necessarie. Esse così vengono a comporre la sostanza di quella sovrastruttura politico-giuridico-ideologica, di cui in realtà la base economica non può fare a meno come il contenuto della forma, data la struttura umana; e che per la sua extraeconomicità presenta un'elasticità interna non razionalmente determinabile. Ma così scompaiono dal processo e si perdono nell'ombra delle quinte. Il capitalista invece per Marx non è un parassita, ma «un funzionario necessario alla produzione capitalistica», alla creazione del plusvalore, al meccanismo per cui il lavoratore è *costretto* a scambiare *non* lavoro contro lavoro, ma forza-lavoro contro lavoro (in mezzi di sussistenza), e quindi ad elargire un indefinito *quantum* di lavoro (al di sopra ovviamente di quello equivalente al salario). Non è un parassita proprio perché la sua parte è identica col pluslavoro, che riesce a estorcere, ed è costretto a sua volta dalla concorrenza a estorcere il più possibile, pena la perdita stessa di ogni profitto e lo scadimento dalla propria funzione storica. Il capitalista, diversamente dalle precedenti classi dirigenti, trae la propria parte unicamente dallo *sviluppo* della produzione, non dalla pura e semplice *produzione*; unicamente dal *pluslavoro* e dal *plusvalore*, non dal lavoro e dal valore della riproduzione tendenzialmente *semplice* in cui il lavoratore indipendente precapitalista sarebbe spinto ad adattarsi. Come dal punto di vista *antropologico* del comunismo, il «lavoro come bisogno», o «laboriosità generale» (realizzata dalla «rigida disciplina del capitale attraverso cui sono passate le successive generazioni») è fenomenologicamente mediato nei *Grundrisse* proprio dalla

In Proudhon cioè si 'salva' l'idea di quella società civile (frettolosamente, ma definitivamente liquidata da Marx nella *Questione ebraica*), che Hegel aveva interposto come espressione di quella particolarità che contraddistingue lo Stato moderno rispetto all'antico, in correlazione storico-mondiale con l'*irreversibile* principio della soggettività introdotto dal cristianesimo. Il diritto al frutto del proprio lavoro (o lavoro *privato*) così assolutizzato *fixa* l'individualità di fronte all'universalità astratta della specie e «concreta» dello Stato; mentre l'*uguaglianza* nello scambio che ne consegue (o «giustizia» o marxiano «diritto eguale»), uguaglianza, il cui mantenimento, o ristabilimento, è postulato da Proudhon quale compito dell'iniziativa proletaria, assicura *idealmente* l'immanente funzionalità della propria sovrastruttura politica, l'universalità *empirica, a posteriori*, della statalità proudhoniana.

L'assenza di una dottrina marxiana dello Stato, sottolineata da Norberto Bobbio, consegue dialetticamente dalla negazione programmatica di una società civile, negazione che Gramsci trasformò tuttavia in uno storico *processo* di «transizione», di riduzione e assorbimento totalitario nello Stato *etico-politico*. Quella «preistoria» che sola è storia, ha, sia pure su tempi medi, «falsificato» la tesi marxiana, la sua «critica del diritto statale hegeliano»; come fa riemergere, sulla base dei fatti (e tanto peggio per la teoria!), in quell'ingiallita foto di gruppo che ha indubbiamente al suo centro «la *tenia* del socialismo», come Proudhon chiamò nel suo diario (23/9/1847) Marx, quelle figure, non poche e non piccole, di contorno (ma non solo di contorno), che la scolorina di una apologetica sfrenata si è premurata, soprattutto dal '17, di oscurare.

mercificazione della forza-lavoro, dall'alienazione, dall'*indefinitezza* del *quantum* di lavoro da elargire nello scambio *eguale* salario-forza di lavoro; dalla formazione del *pluslavoro*, del «lavoro eccedente, che è lavoro superfluo dal punto di vista del puro e semplice valore d'uso, della pura e semplice sussistenza» (G p. 277).

PROCÈS À MARX NOTE SUR QUELQUES LECTURES FRANÇAISES DE MARX (1960-1985)

di André Tosel

Sur l'effacement de Marx dans la philosophie française contemporaine

On peut symboliquement dater de 1977 l'effacement de Marx comme figure active de la philosophie française. A cette époque, Louis Althusser lui-même, le seul philosophe marxiste à avoir joui d'une audience internationale après H. Lefebvre, prenait congé de sa propre oeuvre en la dénonçant comme affectée d'un vice «théoricien». Il indiquait la nécessité d'un tournant politique, la philosophie devant être comprise et pratiquée comme «politique dans la théorie». Il saluait, lors du congrès du «Manifesto» consacré aux sociétés de l'Est européen, la bienfaisance de l'ouverture de la crise du marxisme face à l'impensabilité en termes marxistes des sociétés se disant marxistes.

Certes des philosophes du cercle althusserien, E. Balibar, G. Labica (ne serait-ce qu'avec le «Dictionnaire critique du Marxisme», Paris, P.U.F., 1982) ont contribué à travailler sur les niveaux d'objectivité du corpus marxien. Certes, le philosophe marxiste le plus engagé dans les débats du structuralisme et de l'humanisme, L. Sève a publié une monumentale «Introduction à la philosophie marxiste» (Paris, Editions Sociales, 1980). H. Lefebvre, toujours indépendant et actif, a continué à prendre Marx au sérieux («Une pensée devenue monde», Paris, Fayard, 1980). Mais rien n'a pu empêcher jusqu'à présent le procès de marginalisation du marxisme au sein de la culture philosophique. Ces livres ne sont même plus capables de nourrir un débat parmi les intellectuels regroupés autour du Parti Communiste Français, lui-même structurellement incapable d'impulser des débats théoriques dignes de ce nom.

La situation en est arrivée à un point tel que des travaux intéressants apportant des analyses sérieuses de Marx (ainsi le récent livre de Jacques Bidet «Que faire du capital?», Paris, Klincksieck, 1985) ou traitant des problèmes épistémologiques (ainsi l'étude de Pierre Raymond «La résistible fatalité de l'histoire», Paris, Grasset, 1982), sont passés sous silence par les revues spécialisées. Peu à peu disparaît le réseau des philosophes capables d'entretenir une discussion philologiquement et théoriquement qualifiée. Marx ne bénéficie même pas en notre culture du minimum de déontologie académique que tout penseur mérite. La cause est entendue, semble-t-il. Cet effondrement est d'autant plus spectaculaire que jusqu'à Althusser précisément le marxisme en général et

Marx en particulier avaient été des références obligées des débats français.

N'est-il pas vrai en effet que après 1945 la philosophie française — avec J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, E. Weil, A. Kojève — s'était constituée autour d'une interrogation dont les axes étaient la pensée dialectique (Hegel, Marx), la phénoménologie (Husserl), et l'existentialisme? N'est-il pas vrai que soumise à de constantes révisions, la pensée marxiste avait été l'objet d'études soutenues, H. Lefebvre, le groupe de la revue «Arguments» avec E. Morin, K. Axelos, le groupe «Socialisme ou Barbarie» avec C. Lefort et C. Castoriadis? En tous les cas, la dialectique représentait le type même de la pensée forte: c'était par rapport à elle que le procès historique était situé et pensé dans ses philosophèmes — sujet conscient et téléologiquement orienté, procès vécu avec son sens ultime, la fin, et ses significations intermédiaires concentrées dans des appareils et organisations, parti, Etat, groupe autogestionnaire, classe salvatrice —. Confrontée à cette situation qui dura jusqu'en 1961 et culmina avec la «Critique de la raison dialectique» de J. P. Sartre (Gallimard, Paris, 1960), la situation actuelle semble être celle du retournement le plus complet.

La pensée de l'histoire serait désormais à réinventer mais sans la garantie du sens ultime, de la fin de la reconnaissance universelle, sans la forme grand-récit unifiant nécessité et finalité. Dans l'élément du libre jeu des différences, dans l'inconstructibilité de la «différance», ou encore dans la singularité occurrente des différends. La Post-Modernité en ses diverses figures, Deleuze, Derrida, Lyotard, désormais commence sur une rupture, celle qui considère comme définitivement consommé et consommé le projet moderne qui a eu en Marx son classique, «rendre l'homme "sujet" émancipé, et maître (raisonnable) du monde»; ce projet a eu sa falsification ou vérification pratique dans l'avortement totalitaire du socialisme réel. Il reste à inventer un nouveau récit sur la base de l'interface homme/technique et à donner forme à ces «hommes sans qualité» que nous sommes devenus, «sans mandat de maîtrise, avec la seule obligation d'inventer la règle du jeu, de toutes ces situations inédites auxquelles nous sommes affrontés» (Elie Theofilakis in «Modernes et après». Editions Autrement, Paris, 1985, p. X). Le marxisme est fini, tout commence sur cette heureuse nouvelle et sur cette nouvelle base.

Certains ont pu être surpris de la rapidité de ce changement de problématique. Et pourtant, il a été en fait préparé dans les années 1960-1975 par les mouvements profonds de la philosophie française. Le procès à Marx dont on formule aujourd'hui le verdict s'est en fait instruit dans cette période où les étudiants et intellectuels révoltés des années 1968 avaient commencé par se dire marxistes et où, avec Althusser, le marxisme semblait avoir trouvé la forme d'une hégémonie possible. Le procès à Marx s'est d'abord présenté comme procès du procès historique, comme critique radicale du concept dialectique d'histoire.

Procès au procès dialectique de l'histoire

Dans les années soixante la philosophie existentielle-dialectique de l'histoire subit en effet un assaut, celui des divers structuralismes, et en particulier ceux de Claude Lévi-Strauss et Michel Foucault.

Si Cl. Lévi-Strauss a toujours reconnu sa dette à l'égard de Marx, on n'a pas assez souligné que ses premiers travaux d'anthropologie, «Les structures élémentaires de parenté», proposaient en fait d'accéder à des structures aussi profondes que celles du procès de production, celles de la communication et de l'échange avec leur système de rapports d'invariance entre les variations. Les représentations du passé historique, les médiations du sens vécu, les rapports de production et de classes, le lien de la conscience au réel, le sens de l'histoire, tout ceci est mis à distance. Les structures de l'échange symbolique, avec leur immobilité propre décident en fait de tout. C'est le livre consacré à «La pensée sauvage» (Paris, Plon, 1962) qui tire les conséquences anti-dialectiques de l'anthropologie structurale: la polémique avec le J. P. Sartre de la «Critique de la Raison dialectique» concerne en fait le Marx qui a agi dans la période immédiatement antérieure, celui de la téléologie d'une histoire culminant dans la reconnaissance après le chemin des luttes du travail et des conflits de classe¹. La querelle qui oppose le structuralisme et l'humanisme est en fait une critique de la dialectique comme théorie de l'histoire. Cette querelle porte sur les fondements de la communauté: Lévi-Strauss relativise de fait le primat de la production. S'intéressant aux seules sociétés dites «archaïques», il fait apparaître la nature symbolique du lien social. Toute institution se maintient dans la mesure où elle maintient les symboles qui la fondent, c'est-à-dire un système signifiant: le structuralisme s'interroge sur la spécificité du lien social archaïque et il détermine la césure archaïsme/modernité comme césure communication/production; il montre simultanément la prise exercée par les institutions sur les sujets, démythifiant les illusions au sens vécu et l'utopie d'une parousie d'un sens ultime.

Lévi-Strauss va même jusqu'à instituer une analogie forte entre le récit mythique et l'idéologie historico-politique. Les philosophies de l'histoire sont explicitement assimilées fonctionnellement à des récits mythiques. Tout récit mythique est un langage qui précède les individus et soutient la communauté dans la constitution de son identité: il permet à chaque agent social de raconter ce qui lui arrive de manière à ce que les autres puissent l'entendre. Le symbole réintègre dans la communauté. Ainsi une cure shamanique a la même fonction qu'une cure analytique, ou que celle d'un récit fondateur. «Rien ne ressemble plus à la pensée / mythique / que l'idéologie politique»². Et Lévi-Strauss donne l'exemple de la Révolution Française. Mais il est évident que la Révolu-

¹ Sur tout ceci voir l'ouvrage très intéressant de V. Descombes, «Le même et l'autre. Quarante ans de philosophie française (1933-1978)». Editions de Minuit, Paris, 1979, en particulier le chapitre 4 «La critique de l'histoire», p. 131-159.

² Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*. Plon, Paris, 1962, p. 330.

tion russe est concernée au même titre, et avec elle est touchée la grande preuve de la «vérité» pratique de la dialectique marxienne.

Naît ainsi le soupçon décisif: et si la théorie de Marx sous sa version subjective-dialectique de philosophie de l'histoire n'était rien d'autre qu'une rationalisation du mythe fondateur de la modernité, celui de la Révolution? Et si la théorie de l'histoire était aussi la mythologie du temps de la Modernité? Une chose de toute manière est considérée comme acquise par Lévi-Strauss: la notion de sens est toujours mythique. Qu'offre en effet le fameux vécu historique sinon la différence irréductible entre le sens pensé par Marx et sa réalisation? Du même coup Lévi-Strauss, sans lui-même s'y engager, indique la possibilité d'une convergence avec les analyses critiques du marxisme réalisé des sociétés socialistes entreprises dans une certaine solitude jusqu'alors par R. Aron³.

Que l'histoire et sa philosophie soit le mythe occidental à déconstruire, ce topos trouve son droit de cité dans la culture française de ces années soixante. Le premier à le thématiser de manière implicite d'abord, puis de plus en plus explicite, est Michel Foucault. S'il reste beaucoup à apprendre des diverses «histoires» que ce dernier a écrit, il reste aussi à prendre la mesure de la portée théorique de la problématique de ce projet. Celle-ci, profondément marquée par Heidegger et Nietzsche, est en fait une critique radicale de la possibilité d'une histoire comme progrès simultané de la raison théorique (les sciences) et de la raison pratique (la richesse et les structures normatives juridico-politiques). Dès son ouvrage-phare de 1961, «Histoire de la Folie à l'âge classique» (Plon, Paris), Foucault énonce son intérêt majeur: il ne concerne pas l'histoire des oeuvres, du travail des hommes, producteur des choses et du sens de l'entreprise humaine; il concerne l'histoire de ce qui n'est ni travail en général, ni oeuvre particulière, ni sens assignable, ni raison. De ce point de vue le choix de la folie comme objet a quelque chose de paradigmatique, puisque définie comme absence d'oeuvres, la folie dans sa structure relationnelle reste profondément dissymétrique, différente, non dialectisable. L'histoire de la folie entend trouver ses propres critères dans cet objet particulier qui ne conduit à nulle réconciliation, qui n'obéit à aucune téléologie; et ces critères portent avec eux comme un schéma général d'histoire. Si Sartre, Merleau-Ponty, E. Weil s'entendaient pour voir dans la praxis le concept décisif — peu importe à ce niveau le «Sujet» de cette dernière, groupe en fusion, classes ou État — Foucault s'intéresse à l'histoire de l'a-praxis ou de la non-praxis, la folie; et de toute manière, jamais dans ses autres études, la praxis ne sera au centre de l'attention.

³ R. Aron donnera en 1968 une réédition de son pamphlet de 1955, *L'opium des intellectuels* (Gallimard, Paris). En 1962, il commence la publication de sa trilogie avec les *Dix huit leçons sur la Société industrielle* (Idées-Gallimard, Paris): suit en 1963 *La lutte de classes* et en 1965 *Démocratie et Totalitarisme* (même éditeur). Ce sont là des cours universitaires qui en fait constituent une «somme portative» résolument libérale. Les intellectuels communistes de l'époque n'ont pas été en mesure de discuter sérieusement cette critique qui s'intéressait aux structures du monde contemporain et confrontait l'analyse de Marx au socialisme réel.

Avec Foucault se constitue un type d'histoire non-dialectique, voire anti-dialectique, centrée de manière électorale sur des réalités non-dialectisables, sur les restes de coupures ou de partages violents, privés de toute capacité de négation, et de négation de la négation (ainsi pour le sous-proléariat produit de l'institution carcérale étudié dans «Surveiller et Punir», Gallimard, Paris, 1975).

Si nombre de marxistes issus du cercle d'Althusser espéraient en ces années de Foucault qu'il convergeât dans une entreprise de relecture de Marx, ou de réélaboration du matérialisme historique, Foucault lui-même se chargea avec beaucoup de cohérence de mettre les choses au point. «Les Mots et les choses» (Gallimard, Paris, 1966), cette «archéologie des sciences humaines», assignaient Marx au XIX^e siècle: la critique de l'Economie politique ne sort pas du cadre conceptuel de la science économique de Ricardo. Elle n'est qu'une variante activiste qui interprète l'anthropologie de base — l'homme travailleur, son procès téléologique fini, et son historicité — dans un sens «dialectique». Au ralentissement indéfini de l'histoire de la production prévu par Ricardo, Marx substitue le renversement de la parousie des forces productives, d'une humanité appelée à se réconcilier avec elle-même dans le travail, lequel est aussi spéculativement travail du négatif⁴. Avec Nietzsche sont brûlées «les promesses mêlées de la dialectique et de l'anthropologie», et commence un espace autre, qui repose sur «la disparition de l'homme» et sur l'émergence du langage.

Ces propos tranchants et expéditifs mesuraient en même temps les limites de la tentative à peu près contemporaine de Louis Althusser. Celui-ci avait en fait accueilli les instances nihilistes de la critique de l'histoire. Eliminer l'anthropologie de la finitude et l'historicité comme porteuse du sens d'une reconnaissance universelle, repenser la dialectique historique sans recourir aux catégories de négation, de négation de la négation, d'aliénation, de sens, de finalité, tels sont en effet les paradoxes de la lecture de Marx promue par Althusser depuis 1965 (année où sont publiés chez Maspero, Paris, quasi-simultanément «Pour Marx» et «Lire le Capital»). Althusser tente d'arracher Marx à la place fatale que lui assigne Foucault, d'être le dernier moment de la modernité, la «réalisation» de Hegel, le théoricien-praticien de l'histoire dialectique du travail d'auto-production de l'essence humaine. Il tente d'en faire l'agent

⁴ M. Foucault, *Les Mots et les choses*. Gallimard, Paris, 1966, p. 265-275. «Peu importe sans doute l'alternative entre le «pessimisme» de Ricardo et la promesse révolutionnaire de Marx. Un tel système d'options ne représente rien de plus que les deux manières possibles de parcourir les rapports de l'anthropologie et de l'histoire, tels que l'économie les instaure à travers les notions de rareté et de travail» (p. 273). «Au niveau profond du Savoir occidental le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle, il s'est logé sans difficulté, comme une figure pleine, tranquille, confortable, et ma foi, satisfaisante pour un temps (le sien), à l'intérieur d'une disposition épistémologique qui l'a accueilli avec faveur (puisque c'est elle justement qui lui faisait place) et qu'il n'avait en retour ni le propos de troubler, ni surtout le pouvoir d'altérer, ne fût-ce que d'un pouce, puisqu'il reposait tout entier sur elle. Le marxisme est dans la pensée du XIX^e siècle comme poisson dans l'eau: c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer» (p. 274).

d'une coupure inouïe, d'une rupture sur le bord de laquelle commence quelque chose d'inédit: le Marx althusserien occupe la place du surhomme de Nietzsche, et il porte avec lui la critique de la subjectivité venue de Heidegger. Avec lui commence l'ère où il est su que l'Histoire est un procès sans sujet ni fin(s). Seulement, alors que Heidegger fait de la subjectivité, de la scientificité, de la technique le fruit d'un projet historial d'oubli de l'être, Althusser entend transférer à Marx le chrème d'une science de la production, permettant d'analyser le réel historique, et de le produire, de le mettre à la disposition des masses et de leur parti, dans un sorte de super-technique de maîtrise machiavéenne des conjonctures⁵.

Althusser entend purifier la théorie de Marx de sa mythologie humaniste et dialectique, éliminer les éléments appartenant à la problématique de l'anthropologie historiciste style XIX^e siècle. Il cherche positivement dans une épistémologie du concept les clés pour une reprise du matérialisme historique: celui-ci est avant tout un moyen d'analyser le réel, non de rêver à de pseudo-réconciliations; il commande une pratique politique permettant de donner une nouvelle impulsion à la lutte de classes et aux masses, en mettant celles-ci à même d'identifier le concret des conjonctures d'exploitation et de domination, sans les leurrer des grands récits sur les fins dernières, où elles perdent leur capacité d'initiative. Le problème n'est plus de penser les catégories herméneutiques de Marx (objectivation, aliénation, négation, réconciliation universelle, sens et fin de l'histoire), mais bien de déterminer quelle théorie de Marx est encore capable d'expliquer et de modifier le présent. Si cette entreprise se caractérise par son exceptionnelle lucidité sur la nécessité de se doter de moyens analytiques pour comprendre le monde des années soixante, si elle sait se garder des illusions éthico-politiques et entend ne jamais perdre de vue la réalité de la lutte de classes, définie en définitive comme le seul concret assignable, si elle sait abandonner tout prophétisme, on peut se demander si le partage opéré dans Marx avait de quoi produire les effets de connaissance escomptés. Avec Althusser, Marx redevenait le Machiavel du prolétariat, selon le mot de Croce, et il le redevenait dans la mesure où le matérialisme historique était redéfini par une intégration des éléments du nihilisme propre à la nouvelle critique de l'histoire.

Opération stimulante, mais à haut risque! Stimulante car Althusser rappelait que l'œuvre de Marx s'était voulue science au sens fort et qu'elle avait vécu de sa capacité à nourrir son intention émancipatrice de savoirs effectifs, de concepts adéquats. A haut risque, car Althusser finissait par jeter le doute sur l'intention émancipatrice elle-même et par briser en deux tronçons l'idée marxienne de savoir-science, de «Wissenschaft». Marx ne sépare pas logique du procès historique, et donc si on veut analyse déterminante des lois des modes de production, et d'autre

part, interprétation du contenu de cette logique, réflexion du sens de ces lois. Il y a bien une science-théorie-philosophie de l'histoire qui se comprend elle-même comme histoire des métamorphoses de la liberté, c'est-à-dire comme maîtrise de l'échange organique avec la nature et transformation des inévitables conflits en équilibre social impliquant la médiation d'institutions spécifiques de la dignité humaine. Pour Althusser le pôle herméneutique de cette science retombe du côté de l'idéologie et de la mythologie. L'attention se concentre exclusivement sur le pôle analytique-opératoire, où l'étude des lois du mode de production se projette en analyse de conjoncture et s'instrumentalise en moyen technique de mise en mouvement des masses populaires dans la lutte de classes. Cette lutte finit par être le seul horizon et ne propose que sa propre itération indéfinie. Si cette résolution nihiliste de développer l'analyse pour la faire fonctionner comme moyen de production d'initiative des masses et de leur parti avait pour mérite d'obliger à affronter la réalité du monde contemporain, elle détruisait de fait la perspective marxienne comme unité du procès de domination technique sur la nature et du procès de révolution politique centrée sur la croissance de l'être-pour-soi social, sur le projet immanent d'une communauté humaine consciente de ses besoins, de ses lois de développement, et de sa dignité raisonnable. L'insistance exclusive sur le pôle analytico-stratégique réduisait Marx au rang d'un technologue de l'analyse de conjoncture, préoccupé sans but assignable du seul pouvoir de la multitude, du pouvoir pour le pouvoir.

De fait, la dernière saison du marxisme français, avec Althusser, aboutissait, par souci d'intégration du nihilisme de la critique de l'histoire, à affirmer une théorie de l'histoire exaltant le pouvoir des masses en renonçant à toute légitimation raisonnable. Cette issue était d'autant plus risquée que la science marxiste redéfinie par Althusser (théorie de la contradiction surdéterminée — théorie de l'articulation des instances, de la permutation entre fonction de dominance et fonction de détermination) restait formelle et s'imposait à elle-même une épreuve de vérifiabilité redoutable.

S'il est science du continent histoire, le matérialisme historique doit pouvoir rendre compte de sa propre histoire, de son inscription dans la réalité, des structures des sociétés qui se revendiquent de lui. Qu'en est-il donc du socialisme réel? Si la science de l'histoire est reconnue comme telle par la juridiction supérieure d'une épistémologie générale, en quoi la théorie de la contradiction surdéterminée, celle de l'articulation des instances du tout social permet-elle d'expliquer qu'une superstructure aberrante (marquée par la subordination des masses aux appareils idéologiques d'Etat et à ceux coercitifs de l'Etat tout court) soit liée à une structure qui serait adéquate? Comment cette structure pourrait-elle se développer de manière continue en maintenant une superstructure inadéquate? Althusser en arrivera à récuser cette problématique: les espoirs trahis du XX^e Congrès du PCUS, la répression du Printemps tchécoslovaque, la rupture du mouvement communiste international posent la question de la légitimation théorique du socialisme réel. Au Congrès du «Manifesto» de 1977, Althusser insistera sur le caractère lacunaire de la

⁵ Voir aussi de L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspéro, Paris, 1973. Ce texte laisse apparaître la dépendance croissante d'Althusser sous la pression des diverses expressions du nietzschisme français. C'est là qu'est formulée la théorie du Procès sans sujet ni fins.

théorie de Marx — le manque d'une théorie de la politique en particulier — et avouera ainsi en fait la limitation radicale de sa propre entreprise, incapable d'honorer le défi qu'elle s'était imposé, produire le savoir matérialiste-historique des structures porteuses du monde contemporain.

L'anti-marxisme radical, et le démon du savoir-pouvoir

La science althussérienne n'osait pas identifier le système soviétique comme système de domination de classe et d'exploitation, bien qu'elle se développât en ce sens, comme le montrait son intérêt pour la «révolution culturelle prolétarienne chinoise», où elle voyait une critique de gauche du stalinisme. Mais la question de la nature effective du système soviétique était désormais devenue une question de masse. Comment Althusser pouvait-il exalter la science marxienne de l'histoire et laisser ouvert le vide du pouvoir de l'Etat socialiste? Comment pouvait-il vouloir faire de la politique prolétarienne dans la théorie — et une politique «anti-révisionniste» — au moment où la Tchécoslovaquie des années 1968 laissait apparaître le visage rebutant d'une certaine dictature de prolétariat? Comment pouvait-il exalter la démiurgie des masses sans analyser la soumission des masses à un Etat-parti manipulateur? Ces questions n'étaient pas nouvelles dans la gauche intellectuelle française: la revue «Arguments», et encore davantage «Socialisme ou Barbarie» les avaient débattues. Plus précisément, le directeur de cette dernière revue C. Castoriadis avait en 1964 présenté un texte important «Le marxisme: un bilan provisoire» sur lequel nous reviendrons⁶. Mais elles formaient désormais matière d'un nouveau sens commun qui prenait à contre-pied le marxisme althussérien. Celui-ci proposait d'épurer Marx pour produire sur la base du Marx savant de nouveaux concepts (causalité structurale, théorie des instances, théorie de l'idéologie et de ses appareils); mais ces concepts étaient autant la reformulation du problème que l'énoncé de sa solution.

Désormais tend à s'accréditer l'idée que la vérité de la «science» de l'histoire est la réalité du «totalitarisme» soviétique. Le devenir-monde du marxisme est l'histoire de la montée du totalitarisme. Naît la «nouvelle philosophie», qui se veut résolument et radicalement anti-marxiste, et avec elle se généralise l'argument du goulag. Le caractère hétéroclite de ces théories — fondées sur un moralisme élémentaire comme pour B. Henri-Levy ou sur un anarchisme vaguement populiste comme pour A.

⁶ Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la Société*. Seuil, Paris, 1975 où ce texte est à nouveau publié. Castoriadis est en fait le seul penseur, outre Aron, à présenter une analyse effective des thèses de Marx, hors du cercle des intellectuels communistes. Il a été souvent utilisé, et peu de critiques fouillées sont venues des philosophes français notables. Deleuze, Derrida, Lyotard, Foucault ont peu «innové» à propos de Marx: leur critique est souvent à la cantonade; elle fonctionne en sollicitant des évidences présupposées, celles-là même qui sont empruntées à la réflexion de Castoriadis.

Glucksmann — n'empêche pas cette opération idéologique de faire mouche: elle présentait en quelque sorte la note à payer pour le néo-stalinisme brejnévien, pour la sclérose intellectuelle du P.C.F. Opération idéologique, car ici importait avant tout la finalité de l'entreprise: extirper Marx et le marxisme de la sphère de l'intelligence responsable, faire de l'anti-marxisme un nouveau sens commun⁷.

Cela explique le simplisme manipulateur des «thèses» développées. Sous le voile d'une conception anarchiste de la liberté et d'une déclaration emphatique de résistance morale, s'accomplit une vaste opération de recentrement des couches intellectuelles, fonctionnelle à l'offensive néo-libérale, et à la tentative de désagrégation du mouvement ouvrier classique. Toute l'histoire moderne est réputée être celle de l'Etat et du Pouvoir. Le capital est plus humain que le totalitarisme en ce qu'il laisse subsister un espace de liberté, un lieu où peut vivre la démocratie représentative et ses droits de l'homme et du citoyen — variante B. Henri-Levy —, où peut même se former avec la plèbe moderne un flot de révolte radicale — variante Glucksmann — mais entre temps celui-ci a cessé de croire à sa fable sur les vertus du lumpen-prolétariat pour rejoindre les rangs d'un libéralisme de meilleur aloi, à connotation libertaire.

Marx apparaît comme la vérité du rationalisme occidental des Lumières: le progrès est bien l'idéologie moderne puisque il a pour aboutissement le contraire des idéaux de départ. Une théorie de la libération se renverse en légitimation d'un système d'oppression. Loin d'être un savoir objectif, la science de Marx est la rationalisation d'un savoir qui est celui du Pouvoir, du Maître. Le marxisme est «l'opium du peuple»; à lui s'applique l'analyse marxienne de la religion: il incite les masses à croire qu'en se confiant à la science des chefs elles travaillent à leur libération au moment même où elles travaillent à leur perte. Le marxisme capture les idées du peuple révolté, les berce de l'idée de lutte finale pour asservir les masses: celles-ci consentent à leur propre oppression par un Etat dit «nouveau» et qui n'est qu'un Etat redoublé. Une seule attitude s'impose: le refus radical de l'Etat et du marxisme, c'est-à-dire de la science et d'une raison compromises.

Il serait facile de montrer qu'ici le Marx invoqué n'est qu'un fantôme: et que les «nouveaux philosophes» lui ont tout simplement substitué le «dia-mat» soviétique, effectivement propice à ce genre d'interprétation. Il est plus intéressant de souligner le curieux procédé spéculatif qui sous-tend cette construction: il est supposé que la philosophie de Marx, philosophie de l'Etat du socialisme réel, a en quelque sorte produit cet Etat. Une philosophie est donc, selon une procédure idéaliste vulgaire, créditée de la réalisation d'un Etat. Ainsi est inversé le processus par lequel effectivement l'Etat Soviétique a pris sa forme, et élaboré

⁷ Nous retenons B. H. Levy, *La Barbarie à visage humain*. Grasset, Paris, 1977 et A. Glucksmann, *Les Maîtres-penseurs*. Grasset, Paris, 1977, comme emblématiques. Sur la nouvelle philosophie, voir la critique aigüe de D. Lecourt, *Dissidence ou Révolution*. Paris, Maspéro, 1978 dont nous nous inspirons.

la «philosophie marxiste» pour dissimuler les motifs de classes et les effets politiques de classes qui le structurent, en créditant de «marxiste» un système philosophique de circonstance. Ainsi est sciemment entretenue une confusion entre une configuration idéologico-politique, le dia-mat stalinien (et déjà bolchevik) avec sa part de technicisme productiviste, son penchant à la bureaucratisation, son processus d'expropriation des masses, et la synthèse théorique de Marx.

Un résultat est acquis en tout cas: la démonisation de la théorie de Marx comme incarnation du mal absolu moderne, couvé depuis Descartes, accouché par la Révolution Française et ses philosophes, Fichte, Hegel. Désormais il devient indécent et inutile de se référer à Marx. Et de fait, Marx n'est plus analysé, discuté avec sérieux depuis cette offensive idéologique. Il n'est pas un professeur, pas un philosophe soucieux de réputation et d'honorabilité libérale, libertaire, qui ne dédaigne désormais de lui donner le coup de pied de l'âne et de l'expédier en quelques lignes, même si le traitement n'a pas la vulgarité malhonnête de celui infligé par les nouveaux philosophes.

Quel libéralisme pour contourner Marx? Anarchie du différend ou républicanisme transcendantal?

Cette expulsion de Marx accusé des horreurs du totalitarisme aboutit à faire l'impasse sur ce qui est le noyau de l'oeuvre de Marx, sa théorie critique du mode capitaliste de production. La volonté de se passer de Marx, de penser après lui et contre lui a-t-elle libéré une philosophie réellement critique et démythificatrice, capable de comprendre les structures du monde contemporain? On peut en douter si l'on en juge par la pauvreté des diverses versions du libéralisme aujourd'hui en concurrence dans la culture de la seconde gauche, pour nous limiter à elle, qu'elle soit libertaire ou libéral-démocratique.

Avec J.F. Lyotard, la fin de Marx laisse place à une philosophie sophistiquée, qui se veut résolument nihiliste et anarchiste, donc à la fois insérée dans le capitalisme et ses espaces de liberté et prête à pousser et organiser les potentiels de transgression, dans une sorte d'ambiguïté constitutive entre acceptation et révolte⁸.

Pour Lyotard qui n'a pas de haine pour Marx, celui-ci représente le dernier moderne, celui qui a donné le dernier grand récit, celui de la fin de l'histoire, légitimant la mission de la classe ouvrière, appelée à occuper la place de la raison hégélienne. Ce récit s'est avéré comme faux au nom de ses propres critères pratiques. Si le marxisme qui portait les espoirs d'une raison didactique devenue critique du procès historique

n'est pas vrai, rien n'est vrai. Il faut faire son deuil du récit de la fin de l'histoire, et mettre le terme final à cette interminable et impossible fin. La pensée post-moderne est celle qui tire de ce travail de deuil la plus grande activité, la plus grande joie: il faut accepter le capitalisme avec sa force de liquidation des récits. Seul le nihilisme actif de la grande liquidation ouvre un autre rapport à l'histoire, à la société. Le oui de la grande santé à cette fin de la fin de l'histoire permettra de mieux comprendre les nouveaux dieux, de créer de nouvelles légendes, celles qui sont portées par nos sciences nouvelles (communication, information) et par nos techniques qui immatérialisent le vieux travail productif, cette matrice des récits de légitimation dialectique. Tout logos est mythos. Il faut s'ouvrir aux nouvelles variantes de la fable du monde, dans la grande confrontation démocratique des différences, dans l'art néosophistique de radicaliser ces différences en différends singuliers, spécifiques, porteurs de leur productivité sans assignation fixée à une fin quelconque.

Vive l'impiété et l'incrédulité à l'égard des grands récits, qui, tels celui de Marx ont vainement mobilisé les énergies sur d'illusoires fins. La décomposition du capitalisme n'annonce rien que la possibilité d'inventer quelque chose, de jouer une partie, de multiplier les jeux de langage et de stratégie. Vive les petits récits, la paralogie et sa jubilation démocratique, la création sans cesse relancée des différends entre groupes, individus, langages, genres⁹.

Ces thèses autorisent en fait la légitimation de cet autre grand récit qu'est la fin du récit de la fin de l'histoire. Elles radicalisent en quelque sorte dans un sens anarchiste la logique du marché et préconisent une métatechnique de «contractualisation temporaire» de tous les différends qui sans exclure une pensée sociale conflictuelle laisse intacte malgré le pathos de la contestation permanente la formalisation capitaliste des nouvelles forces productives scientifiques. Le rapport au réel est ainsi résolument esthétisé dans l'ivresse de la créativité en soi, sans qu'il soit regardé de trop près au contenu social et politique de cette créativité, sans que soit interrogé le prix payé par les agents sociaux post-modernes. Produire des apories, plutôt que de les résoudre, telle est la fin immanente de la nouvelle «gaya scienza». Ainsi est promue au rang de norme théorico-pratique l'anarchisme des avants-gardes qui cultivent plus que tout le différend avec ce qui précède, le simple fait de différer, le narcissisme de la petite différence. Curieuse issue que celle de cette tentative qui partie de la volonté d'enfin penser après Marx et sans lui fétichise la séparation entre les différends, les hiérarchies créées par la révolution permanente des technologies et qui renverse en élitisme son gauchisme initial.

Face à cette tentative de liquider toute vérité dans la production indéfinie de différends incommunicables, certains peuvent prendre peur et choisir une version théorique du libéralisme qui s'autorise du retour à

⁸ J.F. Lyotard, *La condition post-moderne*. Editions de Minuit, Paris, 1979. Nous n'avons pas pu vraiment analyser le dernier ouvrage de Lyotard «Le différend» qui est présenté comme sa somme philosophique. (Ed. Minuit, Paris, 1985). Voir du même auteur *Instructions puiennes*. Galilée, Paris, 1977.

⁹ J.F. Lyotard, *La condition post-moderne*, p. 107.

la fondation philosophique du libéralisme. Tel est le sens de l'entreprise la plus notable de ces dernières années de philosophie politique «post-marxiste», celle de L. Ferry (assisté de A. Renaut)¹⁰. Ferry ne choisit pas de sortir de Marx par le nihilisme nietzschéen, en s'appuyant sur la critique de la subjectivité moderne: il veut restaurer la subjectivité dans ses droits, et distinguer une bonne subjectivité, celle du sujet de la raison pratique d'avec la mauvaise, celle de la violence technique exercée par l'état. Il retourne à Kant et Fichte, non sans entamer une discussion avec la pensée dialectique et Marx en particulier. Certes il partage le topos selon lequel Marx est responsable du goulag, mais il discute de manière moins prévenue. L'essentiel de sa thèse est le suivant: Marx a mêlé deux types de philosophie de l'histoire incompatibles, une ontologie théorique hyper-rationaliste de marque hégélienne et une ontologie pratique de style Kantien/Fichtéen. L'ontologie théorique repose sur l'hypothèse au principe de raison (tout le réel est rationnel), laquelle rend impossible la moindre pratique; l'ontologie pratique rend pensable la transformation du réel au nom d'une idée universelle qui est celle de la raison pratique, mais elle exclut que le réel historique soit objet d'une «science». Marx élabore une ontologie théorique à but pratique, postulant à la fois et contradictoirement la rationalité intégrale du réel et la nécessité d'agir pour la transformer selon un idéal transcendant ce réel. Il se donne à la fois la représentation d'une science des lois naturelles du processus historique qui ne connaît que des forces déterminées extérieurement (y compris les forces productives) et la prescription d'une action confiée à des volontés pratiquement auto-déterminées. Ces deux éléments sont unifiés dans une téléologie naturaliste qui se donne la garantie du retour à soi d'une essence réalisant dans le procès historique ses déterminations nécessaires. «Mixte monstrueux et absurde» d'une ontologie théorique qui implique l'accomplissement d'une action et d'une ontologie pratique qui se refuse à fonder transcendentale ses fins ou normes, la «science» de Marx ne peut résoudre sa contradiction qu'en la déplaçant sur le plan de la réalisation comme manipulation technologique par l'élite (ceux qui disposent des lois d'un processus réifié/naturalisé) de la masse de manoeuvre des agents subalternes, transformés en rouages efficaces: l'issue stalinienne (déjà présente en Lénine) sanctionne la contradiction interne de la construction marxienne¹¹.

L. Ferry propose de développer une ontologie pratique résolument normative, fondée transcendentale en raison. Il choisit de revenir à Kant et Fichte, à une théorie de l'intersubjectivité constituante qui développe le principe réfléchissant de la raison pratique, sans se confondre avec le principe de la causalité appelé à régir les sciences sociales. Philo-

¹⁰ L. Ferry, *Philosophie politique*. 1. Le Droit: la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes; 2. Le système des philosophies de l'histoire; 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine. (Ce dernier en collaboration avec A. Renaut). P.U.F., Paris, respectivement 1984, 1984, 1985.

¹¹ L. Ferry, *Philosophie politique*. 2. Le système des philosophies de l'histoire. Cité p. 55-56. Voir aussi p. 28-29.

sophie pratique normative et sciences sociales se limitent réciproquement, mais seule l'ontologie pratique peut fonder une philosophie politique qui est une philosophie de l'Etat de droit républicain, assurant les conditions de cette reconnaissance des libertés, devant rendre impossible la tentation totalitaire¹².

Ces thèses ont le mérite d'ouvrir une discussion en ce qu'elles proposent d'identifier divers niveaux à cohérence inégale dans l'oeuvre de Marx, même si l'issue du républicanisme libéral-social semble être bien faible pour affronter la question de l'articulation critique entre restructuration du travail productif et formes politiques. Mais en fait cette discussion doit être menée non pas tant avec L. Ferry qu'avec l'auteur dont il prolonge explicitement les thèses, C. Castoriadis. C'est à lui qu'il nous faut revenir comme à celui qui a instruit avec le plus de sérieux le procès du procès marxien de l'histoire.

Les niveaux de la théorisation marxienne

En 1975, C. Castoriadis republiait son texte de 1964 «Le marxisme: un bilan provisoire» (paru dans la revue «Socialisme ou Barbarie») en lui ajoutant des développements complémentaires. Sa problématique peut être considérée comme la seule critique digne de ce nom. Elle réactivait des discussions connues depuis la crise de la Seconde Interna-

¹² L. Ferry, A. Renaut, *Philosophie politique*. 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine, p. 104. La réflexion des auteurs ici atteste une réelle faiblesse; ils réduisent le problème ouvert par Marx, celui de l'articulation entre démocratie politique et démocratie sociale, à la seule question de la synthèse indéfinie des droits-libertés politiques et des droits créances sociales (travail, sécurité sociale). L'idée Républicaine a déjà donné ce qu'elle pouvait; une politique exaltant le suffrage universel, la participation à la Souveraineté ne peut se consolider si la thématique de la révolution permanente de l'appareil productif et de la différenciation sociale se réduit à la pâle exigence de la «solidarité» (assurer aux classes les plus nombreuses des conditions décentes d'existence). En fait le républicanisme transcendantal ramène la question de la démocratie sociale en deça de Marx, car il élimine toute perspective de gestion de la production par les travailleurs associés. A éliminer la science critique du mode de production capitaliste on refoule la thématique de l'hégémonie des producteurs de richesse, on la sacrifie de fait au seul maintien de la garantie des droits/libertés: on ne veut pas voir que cette garantie n'a aucun fondement sans cette articulation à la thématique d'une réorganisation de la production. Ce républicanisme là s'inscrit dans la tradition radicale-socialiste française, qui a déjà signifié sa limitation. Le socialisme devient une Idée de la Raison, une tâche infinie qui n'existe concrètement que dans les droits-libertés (présupposés être constitutifs et d'entendement, donc d'application immédiate). Faire des droits sociaux-crédence des idées régulatrices de la raison est une opération régressive: c'est parce que ces droits ne peuvent pas devenir des droits constitutifs que les droits/libertés eux-mêmes sont menacés de perdre leur force constitutive présupposée et d'être emportés par la crise de la politique et de l'accumulation capitaliste. Le retour à Alain (sous les apparences de Kant et Fichte) a sur ce terrain quelque chose de réactif. Là encore, il apparaît que critiquer Marx, ou penser après Marx peut signifier penser en deça, en dessous de Marx qui n'a jamais fait de la démocratie sociale une Idée régulatrice et vide de la Raison pratique.

tionale (le révisionnisme); si elle n'avait pas une originalité réelle, elle avait une tenue effective et elle a constitué l'argumentaire auquel ont puisé tous les philosophes français qui ont consacré quelques lignes à Marx après 1968 pour le mettre définitivement à l'écart¹³.

Castoriadis distingue en effet deux niveaux dans la théorie marxienne de l'histoire: celui d'une philosophie déterministe-rationaliste et productiviste de l'histoire, de marque hégélienne, et une théorie révolutionnaire (et non une ontologie pratique fondant un républicanisme transcendantal-formel). Et plus précisément une théorie révolutionnaire de la praxis, fondée sur l'autonomie des agents sociaux intéressés. Le premier de ces niveaux recouvre et occulte le second qui, à cette époque pour Castoriadis représente ce qui demeure de fondé en Marx (à cette époque, car par la suite la philosophie sociale de l'autogestion constituante de Castoriadis a subi une dérive libérale qui lui a ôté beaucoup de sa force critique).

En effet Marx n'a jamais dissocié sa critique de l'économie politique d'une philosophie unilinéaire de l'histoire orientée téléologiquement par les forces productives; il n'a cessé de projeter sur toute l'histoire antérieure et postérieure au capitalisme un même type de motivation fondamentale invariable pour les hommes, la motivation économique «occidentale» (produire et consommer comme fins en soi). Plus précisément, Marx ne renoncerait pas à une idée objectiviste des lois quasi-naturelles du processus historique (d'où son culte jamais démenti pour Darwin et l'Évolution). Son rationalisme coïncide avec cet objectivisme naturaliste: Marx présuppose que l'histoire tout entière est rationnelle, que les divers modes de production avec leurs structures, classes obéissent à un ordre de détermination intelligible, nécessaire et forment un système qui se déploie linéairement dans le temps, où ce qui suit est le produit nécessaire de ce qui vient avant: le présent comprend le passé et a la consistance d'une «nature», d'un objet naturel, c'est-à-dire d'un système de forces agissant sur des points d'application et produisant des résultats «déterminés», accessible à la fois à une statique et à une dynamique sociales. Ce déterminisme se renverse en une sorte de finalisme absolu, variante matérialiste de la philosophie spéculative hégélienne de l'histoire; et ce finalisme est porté par le productivisme ontologique. Le développement déterminant des forces productives commande tout le reste de la vie sociale et demeure la fin ultime. L'histoire relève d'un jugement déterminant qui énonce qu'elle est progrès. Et progrès double: d'abord progrès économique, au sens de maîtrise croissante de l'échange organique de l'espèce avec la nature, et alors elle est rationnelle au sens de pénétrable par l'entendement et de faisable selon un projet. Ensuite, ou

plutôt simultanément, ce progrès dans la maîtrise technico-rationnelle libère la perspective d'une maîtrise raisonnable de la seconde nature, le milieu artificiel produit par le produire humain. La fin immanente du procès historique des forces productives se révèle être le développement des facultés humaines comme but en soi; et ce but contient l'avènement de la plus haute idée de la raison pratique, celle de la libre communauté humaine fondée sur la reconnaissance de la dignité de tous et de chacun. Le finalisme technico-productif se dédouble en finalité éthico-politique (non pas étatique, mais anti-étatique). Le procès historique est objectivement finalisé à l'épanouissement d'une production («poïen») qui elle-même est finalisée à l'avènement de la vie raisonnable des citoyens producteurs («praxis»).

Le logos technico-productif contiendrait en quelque sorte prédéterminé en son concept le but d'une rationalisation technique de la vie, dans l'abondance, et celui, plus élevé, mais ainsi préparé, d'une rationalisation éthique. L'auto-mouvement du projet technologique est auto-développement de la destination morale de l'espèce comme fin dernière. Économie et humanisme, technologie et dignité humaine sont appelées à se soutenir l'une l'autre, se réconcilier dans une genèse de l'essence humaine qui est genèse de la raison théorique et pratique.

Pour Castoriadis cette assurance est une garantie métaphysique qui lie Marx à l'histoire spéculative de la liberté. Elle rend strictement impensable le caractère contingent, problématique, risqué de l'action humaine et particulièrement de la lutte de classes révolutionnaire qui excède les catégories de l'ajustement technologique propre au produire. Elle rend incompréhensible le ressort de l'action autogestionnaire: celle-ci se présente comme simple remplissement du texte déjà écrit par les rapports de production et de classes et tend à se réduire à une traduction «technique» de régularités extérieures aux agents sociaux. Marx donne aussi une synthèse du rationalisme «occidental» de la grande pensée bourgeoise, unifiant dans une unité prédéterminée procès de rationalisation et procès d'éthicisation. Il n'est donc pas étonnant que la contradiction de cette synthèse se dénoue dans la révolution bolchévique: s'il y a une sphère des lois naturelles que l'on peut connaître avec priorité continue des forces productives, il y a un sens univoque déterminable de l'histoire comme histoire de la technique. Dès lors l'instance qui se donne le savoir de ce progrès peut en monopoliser la direction, et manipuler le cours: le parti, tel le Léviathan de Hobbes, opère la transsubstantiation du représenté (les masses) par le représentant. L'État-Parti est légitimé par le nouveau savoir absolu technico-instrumental du procès historique. Le parti opère la subsumption du mouvement ouvrier qui de création de formes nouvelles devient matérialisation humaine du «positif» capitaliste, force productive par excellence, manipulable à loisir pour la plus grande gloire du procès de production.

Si cette élaboration est plus argumentée que la plupart des pages consacrées à Marx durant cette période, il n'en reste pas moins qu'elle aboutit de fait à briser en deux tronçons l'œuvre de Marx: la théorie révolutionnaire de la lutte de classes est déconnectée de toute théorie

¹³ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la Société*. Seuil, Paris, 1975, p. 16-95. Il faut réserver à une autre étude l'analyse de la philosophie positive du social que développe Castoriadis pour tester si elle présente une avancée effective par rapport à Marx, ou si elle aussi retombe en deçà. Nous nous bornons ici à ce texte plus ancien, dont la problématique n'est pas sans anticiper celle de J. Habermas («Intérêt et connaissance», Paris, Gallimard, 1968).

explicative du procès historique puisque celle-ci est congédiée comme spéculation déterministe et téléologique. Elle reste suspendue en l'air, ou plutôt, elle renvoie à une philosophie sociale de l'autogestion liée à une théorie pluraliste de l'imaginaire constituant. La distinction des niveaux de conceptualisation dissout son objet. Or, la théorie marxienne de l'histoire exige une autre approche plus respectueuse de son intention, d'être non pas une mythologie ou une spéculation mais une explication à grande portée, pour la longue période, du dynamisme mondialisant du capitalisme occidental, saisi dans sa différence spécifique. Nous voudrions soutenir que ce grand récit n'est pas épuisé, et qu'il a autant de puissance explicative et anticipatrice que le pluralisme anarchique et stochastique des différends, que le républicanisme transcendantal, ou que la philosophie de l'institution imaginaire de la société. Voilà pourquoi nous tentons de reformuler la théorie du procès historique selon Marx dans la perspective de sa refonte.

Éléments de discussion

Voici donc quelques propositions pour cette reconstruction de la théorie de l'histoire.

— *Thèse 1. La théorie marxienne de l'histoire demeure le point de départ obligé pour toute entreprise théorique qui ne renonce pas à connaître les lois du procès historique.* Elle n'est pas d'abord une philosophie spéculative de l'histoire mondiale, mais la théorisation de la mondialisation immanente à l'expérience de l'Europe occidentale. Marx a compris la «differentia specifica» du capitalisme avec son mobile propre, produire pour produire sous la loi du profit. Loin d'exalter le productivisme capitaliste dans son démonisme et son anarchisme tendanciel, Marx ouvre la perspective d'une théorie comparative sans toutefois la construire: la critique de l'Economie politique se veut science de la société industrielle moderne, sous sa forme historique capitaliste; elle sait se donner des éléments de comparaison dans les sociétés pré-capitalistes, mais ne tient pas lieu d'une analyse comparative développée.

— *Thèse 2. Il ne faut pas confondre le productivisme capitaliste qui est une forme spécifique historique du produire avec le primat théorico-ontologique de la production.* La production et reproduction des conditions de l'existence est l'énoncé d'un présupposé qu'il n'est au pouvoir de nulle volonté, de nul choix d'éliminer. Le produire n'est pas une motivation économique que l'on peut opposer aux autres. Il constitue le fondement ontologique naturel de l'activité humaine, et ce avant sa caractérisation «économique» et son devenir «productiviste» dans le capitalisme. Une chose est de dénoncer la fétichisation des catégories économiques modernes, une autre de s'imaginer que les formes sociales peuvent être libres de choisir de se dispenser de produire, et de ne s'engager que dans le cadre de l'interaction symbolique. Renoncer à ce primat ouvre sur un relativisme culturel absolu qui peut soutenir la volonté morale de respec-

ter les sociétés non-capitalistes, ou traditionnelles, dans leur différence, mais qui laisse désarmé devant la réalité de fait de la mondialisation de l'industrialisme et de ses suites. Toute forme sociale, avec le sens immanent que l'on considère comme choisi objectivement par elle, s'enracine dans un état de dépendance du mode sous lequel les hommes produisent les moyens de leur existence dans un échange productif déterminé avec leur milieu.

— *Thèse 3. La configuration qui unit processualité critique de la production et système de formes discontinues n'est pas régie par une nécessité métaphysique,* même si Marx pour préserver l'objectivité de la théorie de l'histoire et son inéliminable naturalité, la réfléchit de manière discutable dans des formules inspirées de la philosophie spéculative hégélienne. Il est vrai que Marx affirme avoir pour objet «les lois naturelles de la production capitaliste, ces tendances profondes qui agissent et s'imposent avec une nécessité de fer»; «ma perspective consiste à appréhender le développement de la formation économique-sociale comme un processus historique naturel». Ou encore: «Une société ne peut dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases naturelles de son développement»¹⁴. Il est vrai que Marx revendique la dialectique: «dans l'intelligence positive de l'état de choses existant elle inclut du même coup l'intelligence de sa négation, de sa destruction nécessaire»¹⁵. Ces formulations nécessitaristes empêchent de saisir que la détermination que Marx étudie est conditionnelle. La difficulté précise réside en ce que cette nécessité conditionnelle (du type si... alors) opère dans le sens d'un conditionnement qui lui est hautement directif ou plutôt unidirectionnel: le mode de production de la vie matérielle conditionne en général le procès de vie social, politique, culturel, les systèmes de l'interaction normative. Il ne s'agit pas de fatalisme métaphysique, mais de détermination de ce qui constitue bien le mouvement objectif propre aux divers «milieux artificiels» humains, à savoir le détachement d'avec les conditions originaires naturelles. La séquence des modes de production est une logique permettant la détermination d'un procès historique où chaque phase ne contient pas en soi la suivante. Et cette logique a un contenu que l'on peut «montrer»: il n'est pas de l'ordre du présupposé métaphysique car il désigne l'effective capacité croissante de maîtrise du cycle naturel, la tendancielle émancipation du travail nécessaire et donc de l'ordre vital, compte tenu des problèmes ouverts pour ce «progress». Détermination objective à conditionnement tendanciellement unidirectionnel, non pas déterminisme nécessitariste¹⁶.

¹⁴ K. Marx. *Le capital. Préface à la première édition allemande.* Editions Sociales, Paris, 1983, p. 5 et 6.

¹⁵ K. Marx. *Idem. Postface à la deuxième édition allemande,* p. 18.

¹⁶ La nécessité conditionnelle intègre le possible dans le nécessaire. Le possible apparaît comme reposant sur la contradiction dans l'essence des choses. La nécessité conditionnelle étant contradictoire se présente toujours sous la forme d'une pluralité de possibles. Le futur n'est donc pas prédéterminé idéalement dans le présent et le passé comme chez Hegel. Pas d'unité d'un principe qui retourne à soi, sous peine

— *Thèse 4. Marx lui-même module cette «détermination»* (Bestimmung) en explicitant — et il est un des premiers à le faire — *l'articulation entre «lois» portant sur l'ensemble de la formation économico-sociale* (qui sont capables de donner des indicateurs pour la *transformation d'une formation en une autre*) et *lois internes de fonctionnement*. Les lois déterminantes de l'ensemble de la formation se convertissent en lois tendanciennes, et celles-ci impliquent un élément de contingence, ouvrant sur des alternatives quasi stratégiques. Les lois de tendance se lient à d'autres lois qui régulent la résistance aux premières: ainsi l'organisation pratique du mouvement ouvrier a eu pour effet d'empêcher, dans certaines limites, les lois de l'exploitation capitaliste de produire précisément tous leurs effets. La reconstitution «commandée» par le capital des forces productives tend à rétablir ces lois en cassant ou intégrant le mouvement ouvrier. L'histoire des phases du capitalisme s'inscrit dans cette problématique. S'ouvre ici la thématique des alternatives offertes par la reproduction des lois d'un mode de production quant à sa transformation. Une chose est d'ailleurs l'analyse rétrospective de ces alternatives passées (voir par exemple les «issues» stratégiques à la crise du mode de production féodal, étude inachevée ouverte par Marx dans la pleine conscience de sa spécificité et pluralité: «J'ai expressément restreint la fatalité historique de ce mouvement aux pays de l'Europe occidentale»).

Autre chose est l'analyse stratégique, au sein d'une formation économico-sociale présente relevant du mode de production capitaliste, des alternatives matériellement possibles et constructibles¹⁷.

— *Thèse 5.* Plus particulièrement, ces lois «tendanciennes» caractérisent tout mode déterminé, toute formation économico-sociale qui doit constamment se reproduire. La continuité par et dans la reproduction masque et exprime tout à la fois des actes pratiques de production. Les hommes peuvent alors intervenir sur cette nécessité conditionnelle d'essence pragmatique, plus ou moins en connaissance de cause. Opère ici une médiation de la pratique, avec sa prise de conscience éclairée ou non d'une prise de connaissance. La causalité des conditions historiques ne peut pas, dans le présent vivant, se réaliser sans la médiation spécifique de l'action stratégique plus ou moins éclairée des hommes, dans un

d'une illusion rétrospective. Alors «ce que l'on appelle développement historique repose sur le fait que la forme dernière considère les formes passées comme conduisant à elle-même» (Introduction de 1857 aux «Grundrisse»). La téléologie «infinie» est le résultat d'une illusion selon laquelle on transforme le produit d'un processus en but.

¹⁷ K. Marx a constamment combattu la tendance à reconvertir la théorie de l'histoire en philosophie spéculative de l'histoire. En 1877 encore il s'élève contre un critique russe qui «veut absolument métamorphoser [son] esquisse historique de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques». On ne saurait comprendre l'histoire concrète avec «le passe-partout» d'une telle théorie dont «la suprême vertu consiste à être suprahistorique» (in K. Marx-F. Engels, *Correspondance choisie*. Editions du Progrès, Moscou, 1971, p. 331-332).

champ où s'affrontent des forces antagonistes capables de calculer et d'intégrer dans leur calcul l'évaluation de ce qui est le calcul développé par les autres forces. La causalité actuellement en cours des conditions stratégiquement analysées et exploitables ne se confond pas avec la causalité de causes physiques, agissant dans l'extériorité réciproque. Marx a anticipé cette thématique d'une causalité conjoncturale.

— *Thèse 6.* La théorie déterminante-conditionnelle de l'histoire est accompagnée non pas tant d'une hyper-philosophie spéculative — qu'il faut critiquer — que d'une méta-théorie. Celle-ci radicalise les tendances objectives du capitalisme en une théorie des finalités historiques immanentes. Celles-ci s'enracinent dans la structure indissociablement causale et téléologique du procès de production. La querelle de la téléologie est mal posée si elle entend dénier au travail cette propriété qui le caractérise. La métathéorie interprète dans leur point de convergence les tendances au communisme matériellement déterminées par le procès de production capitaliste, tendances qui sont simultanément éléments stratégiquement constructibles et justifiables par la raison pratique. Il y a bien tendance du capitalisme, non garantie par une super-raison, mais effective à orienter la division sociale du travail dans le sens d'une coopération croissante en s'opposant à la contre-tendance de la domination et de l'exploitation. Il y a de même tendance au dépassement de l'aliénation des individus sous la propre puissance objectivée de leur agir social et donc à l'appropriation de cette puissance collective. Il y a tendance au développement des facultés des individus socialisés, contrecarrée par la tendance à la stérilisation de ces mêmes facultés. Il y a enfin tendance à la constitution de la classe des producteurs dans le sens d'une réappropriation de la volonté conforme à un but, de la libération du travail-coopération. La métathéorie non spéculative peut interpréter et réfléchir ces tendances comme «sens» du processus. Sens en suspens, en attente de sa réflexion par la raison pratique des agents sociaux et de son actualisation stratégique. La métathéorie marxienne articule sans dualisme ce que Kant séparait comme jugement déterminant (entendement scientifique), comme jugement réfléchissant (idée de la raison théorique), impératif catégorique (loi de la raison pratique), agir technico-stratégique (impératif pragmatique de la satisfaction des besoins formant la civilisation).

L'analyse des rapports entre théorie explicative-causale du procès historique, méta-théorie compréhensive de son sens, fondation quasi-transcendante des normes historiques de l'agir, intrication de cet agir éthique avec l'agir technico-instrumental, reste à faire. Elle désigne le champ d'une critique de la raison historique post webérienne et post marxienne, jamais anti-marxienne.

— *Thèse 7. Comment penser l'unité entre théorie, méta-théorie, et agir pragmatique-pratique?* La théorie du procès de l'histoire doit être pensée comme *théorie (pratique) de la pratique*. Le rapport de la théorie de l'histoire à son objet est pratique en un double sens que Marx ne distingue pas, mais qu'il faut inversement distinguer sans le briser. D'une part le procès historique est en cours au sens d'un agir stratégique

ouvert, sans issue prédéterminée sur la base de ses conditionnements. Ici l'imprévisible est constituant: le pratique est ce qui doit toujours exploiter la causalité des conditions (et surtout de leurs contradictions). Il y a simultanément un effet de la théorie sur un réel historique qui n'est jamais absolument maîtrisable par elle, mais toujours relativement re-appropriable par elle après coup. Il faut donc attendre cet effet pour saisir ce qui a été modifié par l'action projetée. L'usage que les hommes font de la nécessité conditionnelle est intrinsèquement conjoncturel: il n'est jamais déterminé, il est pratico-stratégique.

Mais en un autre sens, cet usage peut se justifier simultanément par des arguments et des raisonnements pratiques au sens de normatifs, d'éthiques. L'agir stratégique se voit conduit et peut s'obliger lui-même à se justifier normativement. Si l'on peut après coup, et si l'on doit toujours d'une certaine manière avant d'agir interroger les normes éthiques du point de vue de leur efficacité matériel dans le procès historique, de leur fonction d'expression-dissimulation d'intérêts privés, il n'en reste pas moins que la théorie de l'histoire s'ouvre sur un agir qui est à la fois pratique-stratégique et pratique-éthique. La réduction des normes à leur inévitable statut idéologique ne supprime pas le fait de la contrainte spécifique à leur justification proprement normative. Les tendances au communisme sont indissolublement analysées comme faits objectifs, montrables, posées comme possibilités constructibles, sans garantie certes, mais aussi dotées d'une équivalence égale aux contre-tendances. Cette constructibilité stratégique dépend de leur appropriation subjective; et celle-ci ne peut se faire sur la seule base d'un choix régi par la seule fonctionnalité. L'efficacité de ces tendances se renforce même de la possibilité de leur justification ou fondation philosophique relativement autonome. Il y a comme une facticité matérielle d'une normativité ouverte et une normativité des faits montrables comme possibilités à construire. La critique des effets humains du capitalisme (domination des intérêts privilégiés et particuliers de classe, assignation des travailleurs au statut de simples instruments manipulables à loisir pour le profit, généralisation des situations d'hétéronomie avec leur malheur et insatisfaction propre), la participation à la lutte de classe comme moyen de réaliser l'intérêt général, le choix du communisme comme accession à une situation de dignité humaine universelle, tout ceci ne peut être seulement pensé comme moyens efficaces pour résoudre les contradictions d'une forme de vie. Les normes éthiques ne sont pas seulement de simples formes idéologiques où se réfléchit la possibilité matérielle d'une autre régulation pratique: elles sont simultanément des produits historiques qui jugent, dans une sorte de distance intérieure, le procès historique qui les engendre en son immanence même et elles anticipent son avenir. Autant dire que le procès marxien de l'histoire implique qu'à chacun de ces instants est ouverte la question philosophique de la «vie bonne», et de l'universalisation matériellement possible, normativement légitimable, pragmatiquement et stratégiquement constructible de cette «vie bonne» pour le plus grand nombre possible.

— Thèse 8. Toute opération de clarification des niveaux de la concep-

tualisation marxienne est vouée à se développer entre deux pôles: celui de la confusion non critique de ces niveaux et celui d'une distinction destructrice de son objet. Causalité conditionnelle, causalité finale (ancrée dans le procès du travail), agir éthico-normatif, agir stratégique-expérimental forment une configuration qui excède la conceptualité classique. Il resterait à expliciter les systèmes de relation et les apories qui articulent théorie du procès historique, méta-théorie de son sens matériellement produit comme un possible, stratégiquement constructible, agir stratégique, fondation pratique de cet agir, agir normatif à fondement éthique. *Penser ces apories, penser dans ces apories*, non pas pour le plaisir esthétique de leur formulation, mais pour produire «le grand récit» qui soit à la hauteur d'une dialectique historique effectivement mondialisée, telle serait la tâche d'une pensée responsable. C'est ainsi que sera évité un dépassement de Marx qui serait fuite, contournement, ou pire régression en deçà de Marx.

"L'ACTION". UNA LETTURA WEILIANA DI MARX

di Livio Sichirollo

Non so se si tratti in senso proprio di una lettura francese di Marx. Certo, c'è il sodalizio con Kojève durante gli anni Trenta. Credo di sapere che l'*Introduction* kojéviana fu analiticamente discussa fra i due filosofi ai tempi della sua presentazione orale a Hautes Etudes. Ma nel '50, quando Weil pubblica i suoi due lavori per il dottorato (*Logique de la philosophie* e *Hegel et l'Etat*, ed. Vrin), è lontanissimo da Kojève. Ma anche da altri. Egli rimane estraneo al dibattito esistenzialismo-marxismo, anche se offre subito quell'immagine di Marx di cui brevemente parlerò: ancora attualissima, ritengo. Che non sia entrata e non abbia inciso nella discussione politica o filosofica degli ultimi trent'anni, è un problema che andrebbe discusso separatamente. D'altra parte tutto il lavoro di Weil, noto a piccoli gruppi in Italia, in Francia e negli Stati Uniti, non ha ancora trovato il suo pubblico.

Ma prima di tutto chi è Weil? Poche parole: allievo di Cassirer, ebreo, esule in Francia nel '32, prigioniero in Germania per 5 anni, nell'immediato dopoguerra fonda e dirige «Critique» dove scrive decine di memorabili recensioni di storia delle idee.

La *Logique* può essere considerata una delle opere filosofiche fondamentali del secolo; non conosciuta come merita, è stata giustamente definita «un testo ancora acerbo per il nostro tempo» (v. Cazzaniga, in Appendice). Il saggio su Hegel e lo Stato è notissimo. Dell'eccezionale importanza delle due opere posso dire qui ben poco, e lo farò con rapide formule: 1) Hegel ha agito in Marx e agisce oggi attraverso Marx. Sembrò ovvio — oggi non lo è più — è bene che sia ripetuto; 2) Hegel-Marx rappresentarono (e in parte ne furono coscienti) e rappresentano ancora oggi un nodo della e nella storia (come lo rappresentò Aristotele): essi sono il mondo contemporaneo e i suoi problemi (post-moderno? se non sono chiacchiere, bisogna partire da quel nodo); 3) centralità del Marx *filosofo*, che sorregge le sue analisi economiche e storico-politiche. Era quasi ovvio alla fine dell'800 — per nulla ovvio in Francia nel '50 — sembrò ovvio in Italia nel 1948-50, ma era un Marx filosofo fortemente mediato dal Marx «politico» (che forse era, almeno in parte, una finzione); 4) i testi che qui seguiamo, in gran parte parafrasandoli, sono l'appendice su Marx e la «Filosofia del diritto» in Hegel e lo Stato, e il Cap. XVI: *L'Azione* della *Logique*. Brevemente: la *Logique* è, diciamo così, una *Fenomenologia dello spirito* vista da Marx (e da Weber),

che tiene fermo il punto di vista di Kant: l'uomo, ragionevole e finito, libero nella *condizione*, vuol essere felice riconoscendo-costruendo il senso del mondo e della storia. La presa di coscienza del presente presuppone la storia dell'umanità e del pensiero occidentali attraverso le loro *attitudini-categorie* fondamentali.

Vedremo essenzialmente due punti: libertà-non libertà in Marx e la categoria-attitudine comprensione-azione, *L'action*.

Il punto di partenza è l'Assoluto in Hegel. Che cosa significa? Lunghi dall'essere semplicemente un metodo la dialettica hegeliana coincide con quell'idea della filosofia che si nutre del mondo storico dal quale è nata e ne rappresenta la comprensione unitaria, universale, coerente. Il discorso non è più soltanto formale e per pochi (Socrate), ma si rivolge all'universalità degli uomini e li coinvolge. Alle spalle abbiamo la rivoluzione industriale inglese e la Rivoluzione francese. Il giovane Marx dice: Kant è la teoria filosofica della Rivoluzione francese — Hegel è il filosofo, cioè la coscienza dello Stato moderno. Se non rinunciamo a voler capire la nostra storia (di ieri e di oggi) — nonostante le sue crisi (anche della ragione e del marxismo) — dobbiamo ritenere centrale e operante la tesi dialettica di fondo dell'Assoluto hegeliano: la comprensione della realtà modifica e la realtà e la sua comprensione. Come tutti sanno, tale tesi ha agito attraverso Marx: egli l'ha individuata, l'ha fatta propria, ne ha tratto le conseguenze, applicandola — in parte senza saperlo — alla sua visione filosofica della storia (ha scarsa importanza che tutto ciò resti estraneo ai teorici della crisi del marxismo). Con una battuta si può dire: Hegel è vero perché Marx ha dimostrato che è falso. La visione della storia come conflitto di e fra Stati sollecitato dalla passione rimane vera, ma Marx la rovescia nell'analisi del motore della storia degli Stati, il lavoro e la sua organizzazione, soggettiva e oggettiva (dove la passione continua ad avere una funzione in quanto determinata dalla realtà contro la quale si scatena). La storia è storia della libertà (filosofico-politica), del fare dell'individuo che si afferma sulle necessità storiche e naturali e se ne affranca: tesi vera, che Marx traduce nella storia della non-libertà (sociale) dell'uomo inteso come genere, della sua estraneazione a sé generata dal lavoro — quindi storia della liberazione dell'uomo, un divenire in atto, proiettato nel futuro (secondo quanto recita il cap. 48 del III volume del *Capitale*, testo arcinoto in altri tempi, oggi lasciato in margine): il vero regno della libertà, fine a se stesso, dove comincia lo sviluppo delle capacità umane, dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna, fiorisce tuttavia soltanto sulla base del regno della necessità.

È qui, esplorando il rapporto Hegel e lo Stato, che Weil si era chiesto, nel 1947 (attenti alle date! «Critique» n. 8-9, recensione del libro di Vène, *Vie et doctrine de K. M.*, ed. Nouvelle France, 1946), che cosa fosse libertà in Marx. E qui egli sostiene la grandezza filosofica di Marx: aver capito (non spiegato) la sola cosa che solo un vero filosofo aveva da capire del proprio tempo: come una libertà formalmente riconosciuta (dalla Rivoluzione francese) e filosoficamente compresa (nel sistema hegeliano) potesse e dovesse essere realizzata universalmente. An-

che se non lo dice, Marx attacca così alle radici — e lo consegna al mondo contemporaneo — il problema filosofico per eccellenza (che fu già implicitamente quello di Platone): l'unità di filosofia e di politica, del capire e dell'agire. Vedremo appunto l'azione di Marx-Weil.

Ma cominciamo con «libertà». Ecco la pagina di Weil: «In ogni caso Marx comprende sotto questo termine (la libertà di cui dicevamo) ciò che vi aveva compreso Hegel: la negatività dell'uomo, quella *possibilità* dell'uomo di superare ogni dato, compreso se stesso, in tutte le forme concrete che l'uomo si dà nella propria storia. Marx si separa da Hegel quando Hegel si accontenta della comprensione della storia come divenire della coscienza della libertà. L'uomo è soddisfatto quando si sa signore della condizione e del dato; ma, dice Marx, non può sapersi signore in quanto uomo se non quando la condizione è vinta sul piano della condizione... La grandezza di Marx [grandezza filosofica] sta nell'aver visto che l'uomo subisce la legge delle cose, e tuttavia questa legge è opera sua. Se vuole liberarsi, le buone intenzioni non bastano. La legge — che è solo la forma concreta nella quale la *negatività* umana si è imposta al dato della natura — è una legge storica, cioè umana, e contiene in se stessa quella negatività a mezzo della quale essa deve trasformarsi. È necessaria per ciò che l'uomo ha creato una sfera della necessità [s'intende la nostra società con le sue strutture], ma è storica per ciò che l'uomo resta negatività anche in questa sfera della necessità» (*Marx et la liberté*, «Critique», n. 8-9, 1947). E Weil continua illustrando la dialettica libertà-negatività-necessità-storia con l'esempio della fine dell'antichità.

Questa pagina è, a mio avviso, tanto più importante e significativa in quanto è data come commento di un celebre testo marxiano, arcinoto, arcicommentato, ma non so fino a che punto compreso a fondo. Mi sembra che oggi dischiuda prospettive nuove, qualche anno fa insospettabili. È il celebre passaggio del capitolo 48 del vol. III del *Capitale*. Vale la pena di rileggerlo: «Di fatto il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi, per sua natura, oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e riprodurre la sua vita, così deve fare anche l'uomo civile, e deve farlo in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa, il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni... La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente il loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo... Essi eseguono il loro compito con il minor possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, fine a se stesso, il regno della libertà, ecc.».

Prima osservazione. Secondo Weil questa esplicitazione filosofica del testo di Marx rende possibile la ricostruzione dell'intera sistematica filosofica marxiana, e cioè: 1) che Marx, convertito all'economia politica, sarebbe rimasto indifferente ai problemi filosofici, è un mito; 2) si vede di qui che il problema libertà, e la sua dialettica libertà-condizione, è fondamentale, a tal punto che gli altri problemi vengono semplicemente situati in rapporto al primo; 3) proprio perché il termine non c'è, è più che mai chiaro che cosa sia materialismo per Marx (come vedremo fra poco). I tre punti indicati (filosofia, libertà, condizione-necessità, il loro rapporto) costituiscono in realtà una unità: il piano della storia, che ha il lavoro come suo fondamento, storia come storia del lavoro, della non-libertà. È la teoria delle formazioni sociali, recentemente reinterpretata in un libro che avrebbe meritato più attenzione (cfr. G. M. Cazzaniga, *Funzione e conflitto...*, Liguori 1981). È sufficiente riflettere sul secondo punto: il problema libertà risulta fondamentale perché riscoperto in relazione alla necessità naturale ma anche alla necessità economico-sociale stabilita secondo leggi, poste dall'uomo: solo su questa base l'uomo può pensare di potersi e doversi liberare. Natura-società-necessità-libertà, è tutta la dialettica storica che Marx trova e ritrova al fondo delle sue analisi teoriche e storiche del lavoro. (Affermazione che può anche esser capovolta perché Marx riflette alla fine di una lunga evoluzione, che egli assume come prospettiva della sua ricostruzione).

Seconda osservazione. Se è vero tutto ciò che abbiamo brevemente individuato, allora possiamo comprendere cosa intendesse Marx con l'affermazione: «il proletariato vince solo superando se stesso e il suo opposto»; e che cosa intendesse Engels dicendo: «il movimento operaio tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca». Ciò che importa qui (nel contesto) e ora (per noi, oggi) non è la disputa sulla nuova figura o non figura del proletariato: è il fatto che il proletariato, il nuovo soggetto storico, deve poter manifestare la possibilità pratica e teorica di superare la propria parzialità (e, per la teoria, non importa se ieri, oggi o domani). Questo stesso superamento è in un certo senso il regno dei fini sulla terra — la nuova forma della dialettica libertà-necessità — *azione ragionevole nella condizione*.

Il cap. 48 del terzo volume del *Capitale* ha una lunga storia. Già in opere giovanili Marx aveva detto: «...non basta l'abolizione della proprietà privata, non basta il comunismo... solo quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue *forze proprie* come forze sociali, allora l'emancipazione umana è compiuta... allora la morale non è compresa nell'economia politica». Se non sbaglio, Badaloni segue questa linea quando dice: «mi sembra debba essere osservato come col termine *rapporti di produzione* Marx intenda tutto ciò che di possibile è compreso nello stato del mondo rappresentato dalle forze produttive e che *non è fattualmente realizzato*» (I «possibili» e la politica, in «Critica marxista», 21, 1983, n. 4). Anche Badaloni vede dunque qui un'unità di filosofia (marxiana) e politica (proletariato come soggetto), una realizzazione della filosofia, *ancora in corso*.

È già l'*azione*, la categoria marxiana-weilliana. Vediamola più da vicino (e continuo parafrasando). Il presente della libertà civile pensata nel sistema hegeliano è posto come assoluto e oggetto di una comprensione meramente contemplativa. L'analisi del presente come forma di produzione capitalistica diviene in Marx *critica* del presente, della pretesa necessità della sua struttura. La libertà dell'uomo in generale (non del semplice individuo) può essere portata alla luce: ma allora le contraddizioni e la violenza del presente vanno attaccate sul piano stesso della violenza, la condizione (regno della necessità) sul piano della condizione. Lungi dall'escludere la filosofia, questa critica vuole realizzarla, deve metter capo alla nuova figura della comprensione, la comprensione-azione: l'*azione*.

Ancora: la filosofia hegeliana, discorso universale e coerente (un'attitudine che si vuole e si pone come categoria) ha tolto di mezzo la violenza almeno nel senso che il discorso è compiuto e l'insensato ha il suo senso proprio in quanto tale, nella possibilità cioè del rifiuto del discorso coerente: la violenza non è stata eliminata dalla vita. L'azione cerca «la soddisfazione dell'uomo in rivolta, cioè la realizzazione di un mondo nel quale la rivolta non soltanto sia irragionevole... ma diventi impossibile, umanamente impossibile o, che è poi lo stesso, che la rivolta, che è l'essere dell'individuo, faccia parte integrante della realtà nella quale l'individuo vive, o ancora un mondo nel quale la coerenza non sia più l'*altro* dell'individuo. Non si tratta di trovare uno scopo *nella* realtà, ma *alla* realtà — detto diversamente, poiché la realtà è intesa sotto la categoria (ma non nell'attitudine) della *condizione*, di trovare il fine del progresso. Se l'*assoluto* ha condotto alla rivolta non è perché esigeva la coerenza, ma perché l'attermava realizzata nel e a mezzo del solo discorso. E *nella* condizione che tale coerenza deve essere realizzata; ma *non* lo sarà a *mezzo della condizione*» (p. 397; per altro cfr. l'intero testo del capitolo *L'azione* riportato in questo volume, in appendice).

Condizione è la categoria in un certo senso coordinata con l'*azione*: è il '700 e la sua filosofia, ma anche il positivismo — il primo mondo industriale, e la «società dell'interesse ben compreso». «La libertà dell'uomo (dice l'esergo del cap. IX) non ha un contenuto che sia determinato dalla sua libertà. La vita è condizione e la libertà si configura come una fuga dalla realtà della vita» (p. 203). L'azione (categoria che si sa come tale e si vuole attitudine) deve dunque agire sul piano della condizione *compresa* in rapporto alla libertà da realizzare (p. 409). È un compito, non un fatto. Comprendere l'unità dei due opposti, il comprendere e l'agire, è appunto l'azione in azione: ma è anche una decisione alla libertà come senso della storia, realizzazione (come si è detto) del regno della libertà nel regno della necessità. Decisione, che è comprensione e azione — sempre in divenire; non può essere presa e realizzata una volta per tutte e per sempre.

C'è ancora qualcosa da dire. Si può sostenere che nell'*azione* di Weil Marx diviene cosciente di sé come Hegel (*Fenomenologia dello Spirito* e *Filosofia del Diritto*) era diventato cosciente di sé, realizzato e storicamente vero, attraverso Marx. Questi traduce l'idealismo della filo-

sofia hegeliana in materialismo storico e politico. L'azione, infatti, richiede esplicitamente una scienza materialistica (la quale evidentemente, come qualsiasi altra scienza, non può pensare se stessa), una teoria concreta della rivoluzione: scienza analitica delle contraddizioni della società e della sua organizzazione pseudonaturale e scienza sintetica relativa alle condizioni tecniche dell'azione del rivoluzionario sulle masse, delle masse sulla società. Dice bene Cazzaniga (nella *Presentazione* in appendice): «Il filosofo che ha compreso la possibilità storica di una nuova forma sociale, dove la padronanza collettiva sulle condizioni di vita è finalmente resa possibile dal controllo tecnologico sulla natura, cerca dunque di realizzarla attivando il soggetto storico della trasformazione. Per fare ciò non si rivolgerà a coloro che confusamente sanno ma non vogliono, ai ceti dominanti che Weil definisce qui *maîtres partiels*, bensì a coloro che non sanno ma che confusamente vogliono, alle masse. — Per fare ciò dovrà storicizzare e finalizzare l'azione. Mentre il filosofo de L'Action vuole negare l'umanità parziale per realizzarla come universale concreto, per agire storicamente dovrà rivolgersi alle masse sulla base dei loro interessi di classe (parziali) e di una ideologia deterministica (il socialismo come portato storico inevitabile). Di qui lo sgomento dell'intellettuale (uomo dell'intelletto, della ragione astratta), che cerca un idealismo dell'azione e trova un materialismo dell'interesse» (cfr. p. 406).

L'azione può essere dunque promossa solo dall'uomo che pensa, ma deve essere sostenuta dalla massa degli uomini non soddisfatti e senza pensieri; la sua teoria si rivolgerà a coloro che non la comprendono e dovrà lottare contro coloro che la comprendono solo in parte. L'intero movimento provoca l'educazione delle masse, l'impoverimento filosofico di quella teoria nella sua diffusione, e ad un tempo l'arricchimento della realtà povera: arricchimento che potrà rivelarsi come tale solo dopo la rivoluzione (p. 405).

L'azione è una categoria che si sa come categoria e si vuole attitudinale. Quindi una categoria incompiuta, aperta: Hegel e Marx sanno che «la presa di coscienza può effettuarsi soltanto quando l'azione sia intrapresa e sarà completa solo quando l'azione sarà condotta a termine». Ma l'uno e l'altro sanno anche che non è possibile elaborare un'immagine precisa di ciò che si vuol realizzare: sappiamo solo il senso dell'opposizione all'esistente, non la nuova forma risultato dell'azione. Categoria «sempre in marcia» (p. 435), si presenterà solo «alla fine dei tempi, nel momento in cui la padronanza dell'uomo sulla natura è in vista e l'uomo è nella realtà storica ciò che è in sé, nel momento in cui egli si comprende come libertà nel soddisfacimento (*contentement*)» (p. 401). Unità non solo pensata della filosofia e della politica. La filosofia si realizza e la politica si pensa. E nel corso dell'azione gli uomini possono e debbono comprendere quella realizzazione — il loro diventare filosofi.

Se questa azione è Marx — una teoria che deve potersi comprendere nella connessione ad una pratica che trascende la mera attività del lavoro sociale nella condizione (e se lo è, vi è compresa almeno una parte della sua coscienza-di-sé storica nel leninismo) — opera però in essa «l'interesse pratico della ragione come scelta per la possibilità di una

fede ragionevolmente fondata nell'esistenza di un senso del mondo, già realizzato, ma ancora da realizzare, in un'azione ragionevole, nell'ambito di una condizione che bisogna conoscere per trasformarla secondo la direzione di quel senso» (A. Tosel, «ASNP», 1981, pp. 1170-1173). Una scelta, una decisione radicale alla libertà (lo si è visto) come senso della storia (una decisione sulla quale, non dimentichiamolo, possiamo sempre ritornare: ragione e violenza si separano per l'uomo solo dopo la scelta per la ragione). Dobbiamo riconoscere allora in questa azione (come principio... della dialettica dei moderni) la presenza e la sollecitazione di quel Kant al quale sembra ritornare una parte viva ed interessante del pensiero contemporaneo (per es. la tedesca *praktische Philosophie*) — un Kant dopo Hegel, Marx e Max Weber («...il est possible que la pensée de Kant soit encore en avance sur nous...»), come è stato detto dal nostro autore). Solo l'interesse pratico della ragione può alla fine render conto (proprio nel senso antico di render ragione a sé e agli altri) dell'uso che l'uomo farà o non farà, nel regno della libertà, della sua stessa libertà — morale, politica, civile.

A partire di qui (lo so bene) potrebbe cominciare un altro discorso. Sollecitato da Weil e da questo Marx-Weil, dovrebbe forse essere condotto al di là dell'uno e dell'altro. Anzi, senza forse. È quello che stiamo facendo, o meglio, che cerchiamo di fare, modestamente, in pochi (per quanto ne so). Ma non ha importanza il numero. Ciò che conta è che questo nostro discorso venga continuato, ora e subito. Se esso ha un senso (come noi crediamo che lo abbia), ancora una volta gli interlocutori non sono più i soli filosofi, ma i «molti» e il loro futuro, in generale i soggetti-oggetti della storia e della comunità.

Notizia bibliografica.

Oltre ai lavori citati nel testo si veda ancora di Weil: la recensione di Etienne, *Dialectique matérialiste...*, in «Critique», n. 1, Juin 1946; dello Hegel di Lukacs, in «Critique», 41, Octobre 1950; poi gli articoli *Marx et la Philosophie du droit*, in appendice a Hegel et l'Etat, Vrin 1980⁵, tr. it. nel mio volume *Dialettica*, III ed. Mondadori 1983, cap. 8.2; *Pensée dialectique et politique* (1955), tr. it. in *Filosofia e politica*, Vallecchi 1965; *La sécularisation de l'action et de la pensée politique à l'époque moderne* (1962), tr. it. in *Dell'interesse per la storia...*, Bibliopolis 1983. — Sul Marx di Weil si veda: R. Aron, *De la vérité historique des philosophies politiques*, in *L'Aventure de l'esprit. Mélanges A. Koyré*, Hermann 1964, vol. II; J. Quillien, *Discours et langage ou la «logique de la philos.»*, in «Archives de philos.», 33, 1970 (del quale è da vedere anche Heidegger et Weil, le destructeur et le bâtisseur, in «Cahiers philosophiques», n. 10, mars 1982); A. Tosel, E. W., in «Annales Faculté Lettres et Sciences humaines de Nice», n. 32, 1977, e *Action raisonnable et science sociale dans la philos. d'E.W.*, in «ASNP», s. III, XI (1981); in questo stesso fascicolo i contributi di L. Bescond, *Langage et philosophie selon la catégorie de la discussion dans la Logique de la philos.* e di R. Morresi, *Marx e il marxismo in E.W.*; ancora, P. F. Taboni, *Filosofia politica. Fondamenti e problemi*, in AA. VV., *Filosofia e violenza. Introduzione a E.W.*, Congedo ed. 1978; P. Ricoeur, *De l'Absolu à la Sagesse par l'Action*, in *Actualité d'E.W.*, Beauchesne 1984. Dobbiamo la migliore esposizione

della *Logique* a G. Kirscher, E. W. *La philosophie comme logique de la philosophie*, in «Cahiers philos.», n. 8, settembre 1981. — Una bibliografia degli scritti di e su W. dobbiamo a P. Venditti, in appendice alla tr. it. di *Problemi kantiani*, Urbino, Quattroventi, 1980. Un aggiornamento nella Presentazione de «Il Pensiero», 24-25 (1983-1984) dedicato a E. W. e a studi su filosofia e violenza (a cura di I.s., anche in volume, col titolo: *Nuovi studi su filosofia e violenza*, ed. Atenco, Roma 1985).

JÜRGEN HABERMAS: «CRITICO» O «RICOSTRUTTORE» DEL MATERIALISMO STORICO?

di Emilio Agazzi

1. Che cosa si intende per «critici di Marx»?

Un convegno che, come il presente, è dedicato al tema «Marx e i suoi critici», richiede che preliminarmente si definisca almeno con una certa precisione che cosa si debba intendere con l'espressione «critico di Marx». Per quanto ciò possa sembrare paradossale, aggiungerò che a tale scopo occorrerebbe anche determinare che cosa si intende per «Marx». La ormai consolidata e diffusa presenza, nella cultura non solo occidentale, ma anche orientale e terzomondista, di una pluralità di «marxismi», spesso divergenti o anche in lotta fra di loro, fa supporre che ciascuno di essi abbia un suo Marx, ossia un suo modo di interpretarne la dottrina e l'opera, il che rende sempre più difficile stabilire «che cosa ha veramente detto Marx»; ed a taluno può perfino far sembrare errato il solo porsi tale domanda. Fin dai tempi in cui visse, Marx è stato più interpretato che letto, ed anche quelle esposizioni del suo pensiero che si sono presentate come semplici «letture», come esegesi dei suoi testi (editi e inediti), non sono mai state così «innocenti» quanto invece avevano preteso di essere. Non dico che sia divenuto ormai impossibile disotterrare il «vero Marx» dal cumulo delle interpretazioni che gli è venuto crescendo addosso; ma certo quest'opera di scavo non è di facile esecuzione; ed intine, potrebbe anche darsi il caso che, una volta condotta a termine, ci restituisca un Marx diverso da tutte le immagini che di lui ci si è fatte in oltre un secolo, un Marx, magari, che non solo presenta differenze (come non pochi sostengono) fra le opere «giovanili» e quelle «mature», ma che anche in queste ultime si rivela assai meno monolitico e sistematico di quanto una gran parte dei suoi interpreti ritiene; un Marx «problematico», insomma, che non ci offre una dottrina conclusa, un edificio «scientifico» rifinito o tutt'al più sviluppabile e completabile dall'interno, senza modificarne l'assetto fondamentale, e nemmeno un metodo elaborato una volta per tutte, che si tratti soltanto di «applicare» (eventualmente previo qualche «aggiustamento») alle situazioni storico-sociali per poter risolvere i problemi pratici che esse sollevano; un Marx, appunto, che invece di soluzioni ci presenta problemi e ci invita a risolverli, certo utilizzando gli strumenti da lui fabbricati attraverso innumerevoli ripensamenti, ma anche, si può supporre, quei nuovi strumenti che si sarebbero potuti ricavare seguendo, come egli aveva sempre fatto du-

rante tutta la vita, gli sviluppi della cultura e della scienza in continuo processo di revisione.

Se ora da queste considerazioni su «Marx» passiamo a quelle sul «marxismo» (che hanno anch'esse una rilevante importanza nella determinazione di ciò che possono essere i «critici di Marx»), le cose sembrano complicarsi ulteriormente. Chi può, oggi, a buon diritto, considerarsi un «marxista»? Una decisione in merito non è mai stata facile, anche se per taluni periodi è sembrata tale: quando cioè si presentava come «marxismo» un corpo dottrinale chiuso, o suscettibile soltanto di «sviluppi interni», di «approfondimenti» che non ne alterassero minimamente la configurazione generale; quando in qualche modo, in qualche momento storico, in qualche paese, si era costituita una «ortodossia» marxista (come ai tempi della Seconda e ancor più della Terza Internazionale), che obbligava chiunque volesse essere considerato «marxista» ad accettarne i teoremi, in tal modo divenuti dogmi. Eppure anche in questi periodi la pretesa «ortodossia» non regnava indiscussa, a meno che non la si imponesse di forza con mezzi amministrativi e polizieschi: cosa che se non avvenne nella Seconda Internazionale, quando a una ortodossia in formazione sponsorizzata da Kautsky, si opposero apertamente ed energicamente le critiche, di segno diverso e talora opposto, di Bernstein, Rosa Luxemburg, Lenin, Max Adler, per citare soltanto i maggiori «marxisti» dell'epoca: le discussioni su come si dovesse intendere, completare, affinare, adeguare ai nuovi tempi, ed eventualmente correggere, il lascito di Marx, erano vivacissime e di grande rilievo e portata. Né meno vivaci e importanti furono le discussioni svoltesi nei primi anni all'interno della Terza Internazionale e del Partito bolscevico — spente solo gradualmente dapprima, e poi bruscamente interrotte, dal consolidarsi della dittatura personale di Stalin: il cui saggio su *Materialismo dialettico e materialismo storico* divenne il documento centrale della seconda e più rigida «ortodossia» marxista. Ma oggi sappiamo che anche negli anni in cui alla discussione pubblica non era permesso «deviare» dalla linea ufficiale politicamente imposta, si svolgeva una discussione privata sotterranea, che attendeva solo tempi migliori per manifestarsi in piena luce: come almeno in parte e in taluni paesi dell'Est europeo (Jugoslavia, Polonia, Ungheria, Cecoslovacchia) avvenne, con parziali flussi e riflussi, a partire dal 1956, e continua ad avvenire anche oggi. — Se poi consideriamo che le discussioni e le controversie sul marxismo che entro lo stesso campo marxista si sono sempre svolte in Occidente (con l'eccezione, per due paesi, Italia e Germania, dei periodi in cui furono dominati da dittature fasciste), hanno continuamente e liberamente riproblematizzato il messaggio marxiano, non per tradirlo o abbandonarlo, ma proprio per adeguarlo alle condizioni determinate da nuove situazioni storiche, allora sembra necessario rinunciare a definire con formule perentorie che cosa sia «il marxismo», o chi possa considerarsi «marxista»: personalmente credo che, come non è più il tempo in cui ciascuna delle innumerevoli confessioni cristiane pretendeva di essere la sola veramente cristiana, e considerava non-cristiane tutte le altre, di modo che oggi si va sempre più diffondendo la tendenza a riconoscere il diritto di dirsi «cristiani» a tutti

coloro che si richiamano alla predicazione di Cristo e asseriscono di essere «cristiani»; così si dovrebbe riconoscere la qualifica di «marxista» a chiunque si richiami alle idee di Marx ed asserisca di essere un «marxista».

Chi sono, allora, i «critici di Marx»? Una prima e più semplice accezione di una tale espressione comprende tutti coloro che, in un modo o nell'altro, affrontano lo studio dell'opera di Marx (e dei marxisti) con l'intento, o almeno con il risultato, di dimostrarne la falsità (assoluta o relativa), e di conseguenza la perniciosità politica, sociale e morale. In tal caso la scelta dei nomi non è difficile, se non per la quantità dei soggetti che in quella denominazione dovrebbero essere inclusi. Di fronte a «critici» di questo tipo, il compito di ogni «marxista» (di qualunque variante) è semplicemente quello di confutarne le argomentazioni, e, forse più spesso, di svelarne i sofismi. Ma si può certo intendere il concetto «critici di Marx» in altri e diversi significati. Per esempio, per indicare coloro che «esaminano criticamente» l'opera di Marx, per comprenderla più a fondo, per chiarirne taluni punti meno chiari, per rettificare talune eventuali incongruenze, per aggiornarla tramite nuovi apporti destinati a consentirle di affrontare meglio i problemi d'oggi. In questo caso può accadere che un «critico di Marx» (inteso in tal modo) resti pur sempre un «marxista». Del resto si potrebbe sostenere, non troppo paradossalmente, che il primo «critico di Marx» è stato proprio lo stesso Marx, che ha continuamente «criticato», riveduto, corretto, approfondito, modificato le proprie concezioni, durante tutto l'arco della sua vita. La concezione di un Marx tutto d'un pezzo, che rimase sempre fermo nelle stesse posizioni (pur «approfondendole e sviluppandole») dal 1843 al 1883, di un «Marx invariante» per tutta la sua carriera, non ha mai goduto di un'ampia accettazione pubblica; ma spesso è prevalsa l'idea che, dopo lunghi erramenti per strade diverse, forse lungo «sentieri interrotti», alla fine, almeno dal 1857 (anno in cui compose l'*Introduzione al Per la critica dell'economia politica*) in poi, egli sia andato costruendo un imponente edificio scientifico, quella «economia politica socialista» che avrebbe trovato la sua definitiva e compiuta formulazione nel *Capitale*. Ma a questa semplicistica veduta si oppongono numerosi dati di fatto, di cui mi limito a rammentare i più importanti: 1) Il *Capitale* è preceduto di poco dai *Grundrisse*, nei quali sono svolte anche linee teoretiche diversamente orientate; 2) Nello stesso *Capitale* sono presenti filoni di pensiero che, senza contraddirsi, non combaciano perfettamente (e soprattutto si possono rilevare variazioni significative fra la prima e le altre edizioni del Libro Primo, specialmente nel primo capitolo, che fonda l'intero impianto dell'opera); 3) Il *Capitale* non è un'opera di economia politica, ma, come dice lo stesso sottotitolo, è una «critica dell'economia politica», cioè una critica di una ideologia, di una «scienza ideologica»; 4) Il *Capitale* non esaurisce il programma che Marx si era proposto di svolgere fin dagli anni giovanili, di una «critica dell'esistente», dell'intera società capitalistica, comprendente anche la critica del diritto, della politica, della morale, della filosofia, della religione, della scienza ecc. Marx dunque fu sempre un «pensatore critico» (e preciseremo fra poco, nel

secondo paragrafo, come intendere tale termine), ma anche «autocritico»: con molti fra quelli che taluno oggi considera come «critici di Marx» (ma, certo, non con tutti) egli si sarebbe trovato almeno in parte d'accordo. Alcuni fra essi hanno infatti cercato di eliminare aporie o divergenze all'interno dell'opera matura di Marx, o di proseguirne l'indagine, o di completarla estendendola a quei settori che egli non aveva potuto affrontare, o di servirsene, con opportuni aggiustamenti, per districare problemi che al suo tempo non si erano ancora presentati, o per aggredire ambiti di ricerca che erano rimasti fuori dal suo lavoro complessivo. Questi «critici di Marx» potrebbero pertanto esser considerati anche piuttosto come suoi «prosecutori», o anche come «rifondatori» o «ricostruttori» della sua opera, e perciò non già come suoi avversari, bensì come «marxisti critici», fedeli allo spirito «critico» dello stesso Marx.

Prima di affrontare il tema che costituisce l'argomento della presente comunicazione, se cioè l'opera di Jürgen Habermas per taluni suoi aspetti almeno debba essere considerata come quella di un «critico», oppure come quella di un «ricostruttore», o diciamo di un «critico costruttivo» del marxismo, ritengo opportuno premettere ancora alcune considerazioni propedeutiche, destinate allo scopo di poter precisare meglio in che cosa consista il carattere eminentemente «critico» del pensiero marxiano.

2. Livello «epistemico» e livello «epistemologico» nel pensiero di Marx

Il marxista polacco Marek J. Siemiek¹ ha da alcuni anni svolto una interpretazione del marxismo che si fonda su una distinzione di livelli di indagine: ossia quella fra il livello «epistemico», del sapere direttamente scientifico, immediatamente oggettivo, e il livello «epistemologico», che è quello della «teoria della scienza» (o «metascienza»), che «può costituire l'intero ambito epistemico del sapere, descriverlo in certo qual modo dall'esterno, e rimandarlo quindi ai suoi fondamenti e presupposti extraepistemici»². Tale distinzione compare per la prima volta nella storia della filosofia con l'opera critica di Kant; a suo parere infatti la

¹ Marek J. Siemiek è nato a Cracovia nel 1942; ha studiato filosofia a Varsavia sotto la guida di Baczkowski e Schaff. È docente presso la cattedra di filosofia contemporanea all'Istituto di Filosofia dell'Università di Varsavia. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni, fra le quali ricordiamo: *Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Fichte und Kant* (Hamburg, Meiner 1984; prima edizione polacca 1977); *Marxismus und hermeneutische Tradition*, in: B. Waldenfels/J. M. Brockman/A. Pazanin (a cura di), *Phänomenologie und Marxismus*, vol. 1, *Konzepte und Methoden* (Frankfurt a. M., Suhrkamp 1977) (tr. it.: *Il marxismo e la tradizione ermeneutica*, in: «Marx 101», Milano, n. 3, 1985); *Dialektik als Epistemologie der Praxis*, in op. cit., vol. 2, *Praktische Philosophie* (Frankfurt a. M., Suhrkamp 1977); *Die Gesellschaft als philosophisches Problem bei Marx*, in op. cit., vol. 3, *Sozialphilosophie* (Frankfurt a. M., Suhrkamp 1978; e in italiano, *Che cosa deve ad Hegel il marxismo?*, in «Marx 101», n. 1-2, 1984).

² M. J. Siemiek, *Dialektik als Epistemologie der Praxis* cit., p. 62.

Critica della Ragion Pura, in quanto ricerca trascendentale sulle condizioni trascendentali di possibilità del sapere scientifico, si colloca appunto, rispetto al piano «epistemico» di quest'ultimo, sul superiore piano «epistemologico»³.

Ora questa distinzione di livelli appare fondamentale anche per comprendere il significato dell'intera opera di Marx, e separarla da quelle forme di «ortodossia» marxista che hanno creduto di poterne interpretare, e magari anche «sviluppare ulteriormente», il pensiero, restando però al di sotto del livello da lui raggiunto, in una posizione che, in quanto appunto ancora «epistemica», e non già «epistemologica», è non soltanto «premarxiana», ma addirittura «prekantiana»⁴. Ora questa distinzione mi sembra d'importanza decisiva per ogni programma di «ricostruzione» o «rifondazione» o di «critica costruttiva» del materialismo storico. Essa infatti ribadisce implicitamente la necessità di riconoscere nel marxismo una «filosofia», svincolandolo però al contempo da ogni filosofia di tipo tradizionale, dalla «filosofia come filosofia» (Marx), e comprendendolo invece come «pensiero critico» orientato non alla semplice «comprensione», bensì anche, attraverso la «critica», alla «trasformazione» del mondo⁵. Ma se da un lato il marxismo rifiuta la «filosofia pura» (quella cioè che ritiene di poter svolgere le sue argomentazioni indipendentemente, prescindendone o anticipandoli, dai risultati delle ricerche empiriche e scientifiche), altrettanto decisamente esso deve combattere lo «scientismo» (che, a scanso di equivoci, definirò come «assolutizzazione del sapere scientifico»). Il marxismo da un lato si oppone all'assolutizzazione della scienza, sottoponendola ad una «critica» (nella fattispecie del *Capitale*, ad una «critica dell'economia politica» come scienza); dall'altro si oppone anche all'assolutizzazione della filosofia, rinviandola per i suoi contenuti a riflettere sulle scienze e sull'esperienza comune.

³ «Proprio in ciò il trascendentalismo kantiano si distingue per principio dalla "teoria della conoscenza" classica, prekantiana. Non si tratta di una diversità di vedute o di opinioni sul medesimo livello della teoria, bensì di una differenza fra due diversi livelli. Prima di Kant tutte le questioni filosofiche circa il sapere si collocavano esclusivamente nel campo epistemico della teoria. Kant è il primo che le ha trasferite nel campo epistemologico. In altre parole: Kant per primo ha scoperto il livello epistemologico della teoria, e precisamente perché ha formulato in modo radicalmente nuovo il problema filosofico del sapere. D'altronde è una formulazione che in questo caso si dimostra come l'autentica e adeguata formulazione del problema» (M. J. Siemiek, *Die Idee der Transzendentalphilosophie*, ecc. cit., p. 21).

⁴ «Soltanto in questa prospettiva epistemologica si manifesta l'autentico senso della concezione marxiana della "prassi" come categoria filosofica: il pensiero va qui consapevolmente al di là dell'ovvietà "naturale" della sua realizzazione nel rapporto puramente conoscitivo con il mondo, e in quanto riconosce il carattere complessivamente secondario di tale rapporto, trova nell'agire il suo presupposto necessario e il suo completamento naturale. È una "filosofia della prassi", ma nella misura in cui è anche una "teoria della teoria" e una "coscienza della coscienza", cioè non un pensare epistemico, bensì un pensare epistemologico» (M. J. Siemiek, *Dialektik* ecc. cit., p. 63).

⁵ Si tratta in fondo del programma già contenuto non soltanto nella celeberrima undicesima glossa di Marx a Feuerbach, ma almeno embrionalmente anche nel suo enunciato circa la necessità di «superare» (e non «sopprimere», come taluno ama tradurre l'*aufheben* hegel-marxiano).

Fra le applicazioni della distinzione fra i due livelli della ricerca, una fra le più importanti è quella che investe «la società come problema filosofico in Marx»⁶. In tale prospettiva infatti l'essere sociale dell'uomo cessa di essere un problema filosofico accanto ad altri, e diviene il problema della filosofia. Ciò modifica il significato tradizionale del termine «filosofia», trasforma il quadro teoretico del pensiero filosofico: è, appunto, un «superamento» (*Aufhebung*) della filosofia come filosofia⁷. Ma la cosiddetta «ortodossia» marxista si attiene invece ancora ad una concezione più tradizionale del rapporto fra il «sociale» e il «filosofico»: si esprime infatti nella distinzione fra il materialismo storico e il materialismo dialettico, inteso quest'ultimo come concezione filosofica generale del mondo, il primo invece come sua «applicazione» allo studio dei fenomeni storico-sociali. Anche le forme più elaborate di tale concezione, come quelle sviluppate in Germania da Hans-Jörg Sandkühler e in Italia da Ludovico Geymonat, si attengono sostanzialmente a questo schema che, al di là della sua dogmatizzazione staliniana, affonda le sue radici assai più indietro, nell'interpretazione engelsiana del marxismo⁸.

Questa distinzione «ortodossa» fra il materialismo dialettico e il materialismo storico può essere intesa, secondo Siemek, come una traccia lasciata nel pensiero marxista dal predominio dell'evoluzionismo e dello scientismo positivistico-naturalistici nel pensiero europeo dell'ultimo Ottocento; ma di essa non vi sarebbe segno in Marx, la cui opera (tanto «giovanile», quanto «matura») si muove soltanto nell'ambito del «materialismo storico», che rappresenta appunto l'autentica «filosofia di Marx». Perciò la cosiddetta «interpretazione ortodossa» del marxismo «deve venir respinta già soltanto perché rende impossibile la comprensione dello stesso Marx quale filosofo, e riguardo alla filosofia marxista si richiama sempre ad Engels»; laddove «l'autentica filosofia del marxismo si trova per l'appunto in Marx, e non già in Engels, e più precisamente nel Marx maturo, e non nei famosi scritti giovanili»⁹.

Il *Capitale*, infatti, nonostante la sua apparenza di opera economica, è invece una «critica» (come annuncia, si diceva, il suo stesso sottotitolo), e cioè una «filosofia»; «critica» non nel senso di confutazione, correzione e prosecuzione di precedenti dottrine economiche (come in sostanza l'hanno sempre inteso le varie «ortodossie», che tendevano in genere a vedervi la teoria economica del «proletariato», contrapposta a quella della «borghesia»), bensì nel senso di una presa di distanza dall'intero ambito oggettivo dell'economia politica, dalla problematica e dal metodo di tale «scienza». In altre parole, l'opera del Marx maturo non appartiene al dominio *epistemico* dell'economia politica, bensì a quello

epistemologico della critica. Il concetto di «critica» infatti non è «scientifico», ma filosofico, e deriva a Marx dalla sinistra hegeliana, e più in là ancora, ovviamente, da Kant: essa si presenta sotto i due aspetti dell'*anti-utopismo* (in quanto non contrappone ideali astratti alla realtà, ma cerca di ricavare il senso e la ragione dalla realtà stessa) e della *demistificazione* (in quanto esprime una «confessione» che elimina la «falsa coscienza») ¹⁰.

La marxiana «critica dell'economia politica» è dunque una forma di *Ideologiekritik*, ossia la critica di quell'ideologia che fu l'economia politica classica, «scienza ideologica» e quindi «falsa coscienza» della società borghese. Se quest'ultima ha per oggetto i fatti e le categorie «economici», la «critica» che Marx ne svolge «non ha mai come oggetto questa teoria con la sua problematica immanente», bensì la problematica sociale di questa disciplina, «le strutture globali del "mondo" reale, dell'essere sociale che vi si manifesta, venendone al contempo occultato, e di cui essa è la «criptoproblematica»» ¹¹. Rispetto all'economia politica classica, se ad un primo livello Marx la studia appropriandosene la problematica, i metodi e i risultati, ad un secondo e superiore livello la «critica», come prima aveva criticato le filosofie di Hegel, dei Giovani hegeliani e di Feuerbach. Ma nel passaggio dal primo al secondo livello ciò che muta non è soltanto l'oggetto, bensì anche la prospettiva filosofica ¹²; mi sembra si possa dire che se l'economia politica è la «teoria» dei fatti economici (della società capitalistica), la marxiana «critica dell'economia politica» ne è la «metateoria» ¹³.

3. Programma, meriti e limiti del «marxismo occidentale»

Ancora nell'aprile del 1983 — e cioè quasi due anni dopo l'ultima edizione della monumentale *Theorie des kommunikativen Handelns*, e pochi mesi dopo la pubblicazione di *Moralbewusstsein und kommunikatives*

¹⁰ Art. cit., p. 149 s. Si stabilisce quindi una differenza di livello teoretico fra gli oggetti di tale critica e il suo soggetto: «la critica (...) come critica delle forme ideologiche della coscienza non è più un pensare in queste forme, bensì sempre un pensare queste stesse forme, e precisamente nel loro rapporto necessario e significativo con la totalità sociale che esse rappresentano ed «esprimono» (p. 150).

¹¹ Cfr. art. cit., pp. 150 s.

¹² «Marx critica l'economia — cioè la concepisce (...) come una forma storico-sociale della coscienza, che appartiene a una determinata totalità della vita sociale, ed esprime e riflette a suo modo questa totalità. In breve, la concepisce come una sorta di «ideologia». Non disputa quindi con l'economia, bensì riflette su di essa. Non è dunque soltanto la differenza di «metodo» che distingue la posizione di Marx da quella dell'economia politica borghese (...). Ciò che qui si modifica è anzitutto lo stesso oggetto. L'autentico oggetto di Marx non è l'oggetto dell'economia, bensì l'economia (...) considerata come oggetto, come un fatto significativo della realtà sociale (...). In breve, nei riguardi dell'intero sapere economico Marx assume il punto di vista dell'epistemologia» (art. cit., pp. 151 s.).

¹³ Cfr. E. AGAZZI, *Sull'interpretazione del marxismo come «metateoria»*, in *Crisi e ricostruzione del marxismo*, Milano, Unicopli 1984, pp. 83 ss.

⁶ Cfr. *Die Gesellschaft als philosophisches Problem bei Marx*, citato alla nota 1.

⁷ Art. cit., pp. 145 s.

⁸ Mi permetto di rinviare al mio scritto su *Geymonat e il marxismo*, in: C. Mangione (a cura di), *Scienza e filosofia. Saggi in onore di Ludovico Geymonat*, Milano, Garzanti 1983, pp. 17-54. Di H. J. Sandkühler, professore di filosofia all'Università di Brema, si veda soprattutto *Praxis und Geschichtsbewusstsein*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1973.

⁹ Cfr. M. J. Siemek, art. cit., pp. 146 ss.

*Handeln*¹⁴, Habermas ebbe a scrivere: «Marx, e la tradizione che risale ad Hegel e a Marx, sono stati — e restano fino ad oggi — il punto di riferimento più importante, perché più ricco di insegnamenti, del mio pensiero»¹⁵. Una dichiarazione del genere da parte di un pensatore che non solo molti «marxisti» hanno rifiutato di considerare come uno dei loro, quando non lo hanno addirittura additato come un avversario, ma che soprattutto negli ultimi anni sembra aver lasciato in disparte la problematica di una «ricostruzione del materialismo storico» da lui avviata nel corso degli anni Settanta¹⁶, merita certo qualche spiegazione. A tale scopo occorre prender le mosse abbastanza da lontano.

Si può con buone ragioni sostenere che uno degli obiettivi fondamentali di tutto il «marxismo occidentale» sia stato quello di fornire una risposta filosofica alla sfida lanciata da Max Weber al marxismo, e più in generale al socialismo, con la sua tesi della «gabbia d'acciaio» in cui la moderna razionalizzazione (economica, burocratica e scientifica) rinchiuderebbe necessariamente, in un continuo crescendo, tutte le società industrializzate — una gabbia dalla quale nemmeno una riorganizzazione socialista del modo di produzione e del sistema economico e sociale potrebbe farci uscire. Il problema di Lukács, di Bloch e di Korsch, ma anche di Horkheimer, Adorno e Marcuse, era anche quello di replicare alla tesi weberiana, individuando le possibili vie di una fuoriuscita dalla razionalizzazione capitalistica. Problema che corrispondeva in sostanza con quello della possibilità di affrontare e risolvere i fenomeni di «estranazione» già denunciati da Marx nei riguardi della società capitalistica classica, nella forma in cui si presentano oggi, aggravati, nelle società del «tardo capitalismo» o «capitalismo organizzato» — ma anche in quelle del «socialismo burocratico». Se, come vedremo, anche Habermas affronta lo stesso problema, proponendone certo una soluzione di tipo nuovo, basata su un radicale «cambiamento di paradigma teorico», si potrà allora forse vedere in ciò un buon motivo che poterlo considerare come un pensatore in lato senso «marxista», almeno nei limiti della sua dichiarazione sopra riferita.

La fondamentale esperienza storica e politica che ha condizionato lo sviluppo del marxismo in Occidente a partire dagli anni Venti può essere indicata nel fallimento della rivoluzione socialista al di fuori dell'Unione Sovietica, con il conseguente irrigidimento burocratico e autoritario dello

stesso socialismo sovietico, e il temporaneo trionfo dei fascismi in buona parte d'Europa. È stato più tardi anche uno dei temi fondamentali della riflessione di Gramsci in carcere: la ragione principale di questo fallimento egli la individuò nell'inadeguatezza di una strategia politico-militare «manovrata» in un territorio e di fronte ad un nemico che imponevano invece una «guerra di posizione». L'estrema complessità della società civile dei paesi del capitalismo avviatisi al suo stadio «maturo» rendeva impossibile il successo di una linea politica che aveva invece potuto affermarsi là dove la società civile era, come nell'impero zarista, «informe e gelatinosa», e l'attacco diretto allo Stato era il mezzo più idoneo per attuare una rivoluzione radicale.

Ma dietro questa insufficienza strategico-politica Gramsci aveva bene individuato la debolezza della teoria che stava alla sua base: donde la sua reiterata affermazione circa la necessità primaria di riportare la «filosofia della prassi» all'altezza della più avanzata cultura europea e mondiale (quale era stata con Marx), risolvendola dalle piattezze cui, in parte anche per esigenze di diffusione fra masse incolpevolmente rimaste ad uno stadio elementare di acculturazione, era stata confinata nella versione «ortodossa» dominante nella Seconda Internazionale, e dalle quali nemmeno il «marxismo ortodosso» impostosi nella Terza lo aveva mai liberato.

Al di là di tutte le differenze teoretiche, mi sembra che questo sia stato anche il programma comune a tutte quelle correnti che, da Lukács, Korsch e Bloch, attraverso la Scuola di Francoforte, fino ad Habermas e a taluni suoi allievi, hanno via via cercato di «ricostruire» o «riformare» il materialismo storico, appunto per «riportarlo all'altezza della più avanzata cultura mondiale». Se nel caso di Marx questo livello era stato conquistato attraverso uno sforzo di pensare e criticare la realtà borghese e le sue concezioni discutendo a fondo con i suoi massimi rappresentanti di allora, Hegel e Ricardo, nel caso di Lukács si tentò di riconquistarlo tramite una serrata discussione con i maggiori esponenti della cultura borghese dell'epoca, quali Weber, Simmel, Bergson, ecc.; nel caso di Gramsci, con Croce; e nel caso della Scuola di Francoforte, nella discussione col neopositivismo, la psicoanalisi, l'esistenzialismo, ecc. L'importante era saper criticare queste dottrine senza ignorarne e sottovalutarne gli apporti positivi, gli aspetti validi, l'effetto di conoscenza che esse consentivano. Soprattutto, si trattava, come anche per Gramsci, di liberare il marxismo da quella versione oggettivistica, scientifica, economicistica, e in sostanza positivista, nella quale esso si era adagiato a partire dagli ultimi anni del XIX secolo. I maggiori esponenti del «marxismo occidentale» si erano più o meno chiaramente resi conto del fatto che la forza e l'originalità del pensiero marxiano (non sempre avvertita da Engels, e ignorata dai marxisti «ortodossi», ma talvolta oscurata in talune pagine dello stesso Marx) consisteva in un'impostazione «dialettica» che consentiva di battere in breccia, se coerentemente sviluppata, ogni riduzione positivista del sapere ai canoni e ai risultati assolutizzati che erano considerati propri delle scienze naturali. La «critica dell'economia politica» (dagli «ortodossi» fraintesa come una critica delle teorie economiche «borghesi» dal punto di vista di una superiore, e veramente

¹⁴ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., 1981, 2 vv. (ne è ormai prossima la traduzione italiana presso Il Mulino di Bologna); *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1982 (mia traduzione italiana col titolo: *Etica del discorso*, Bari, Laterza 1985).

¹⁵ J. Habermas, *Prefazione* alla raccolta di suoi scritti da me curata, *Dialettica della razionalizzazione*, Milano, Unicopli 1983, p. 111.

¹⁶ Cfr. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M., 1976 (tr. it. parziale: *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano, Einaudi 1979); e le precedenti *Thesen zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, in: D. Henrich (a cura di), *Ist systematische Philosophie möglich?* Bonn 1977 (tr. it. in *Dialettica della razionalizzazione* cit., pp. 151 ss.) comprendente le relazioni tenute al Congresso hegeliano del 1975 a Stoccarda.

«scientifica», scienza economica «socialista») è invece, come si è visto, una critica che ha per oggetto l'intera «scienza economica» come tale, che pretende di trattare i fenomeni economici e sociali allo stesso modo in cui le scienze della natura trattano i fenomeni naturali: cioè, appunto, non si colloca a un livello «epistemico», bensì a un livello «epistemologico».

Se si considerano le cose in questa prospettiva, dovrebbe risultare chiaro che, al di là di tutti i suoi (anche gravi) limiti, il «marxismo occidentale» ha però cercato di recuperare quella dimensione «critica» e «filosofica» («metateoretica») che era stata propria del pensiero di Marx. Questo recupero Lukács tentò di attuarlo attraverso una complessa operazione teoretica, in cui ciò che a molti è apparso il suo tipico «hegel-marxismo» si coniugava con una sorta di «webermarxismo», non meno decisivo per la struttura portante della concezione sviluppata in *Storia e coscienza di classe* (l'opera che pose le basi sulle quali si svolse in seguito tutta la storia del marxismo occidentale)¹⁷. Contro la tendenza degli «ortodossi» a vedere nella ripresa di temi «hegeliani» una troppo forte concessione di Lukács a tendenze «idealistiche» (e pertanto, dal punto di vista sociopolitico, «borghesi»), va osservato che il suo richiamo ad Hegel era anzitutto un richiamo alla dimensione «filosofica» del marxismo, intesa come un correttivo della sua riduzione in termini «scientifici» e «positivistici». La riproposizione del rapporto fra Hegel e Marx non va interpretata come un riassorbimento del pensiero marxiano entro le prospettive idealistiche del pensiero hegeliano, ma soltanto come il necessario riconoscimento della principale matrice filosofica del marxismo (riconosciuta esplicitamente non solo da Marx e da Engels, ma anche da Lenin)¹⁸, rovesciando (ma non rinnegando) la quale Marx aveva potuto sviluppare la sua «critica della società borghese-capitalistica»; e dunque come un rifiuto della riconduzione del marxismo ad una matrice «prekantiana», quale quella del materialismo settecentesco, in auge presso molti teorici «ortodossi» della Seconda Internazionale, a cominciare da Plechanov.

Qualcosa di analogo si dovrà riconoscere anche riguardo alla componente webermarxista del pensiero di Lukács: egli prende sul serio la tesi weberiana della «razionalizzazione», reinterpretandola, alla luce di una

giusta comprensione della teoria del «feticismo della merce» e della sua centralità nel *Capitale*, come processo di «reificazione», che va gradualmente investendo tutti i rapporti interumani all'interno della società capitalistica sviluppata, e cercando poi di individuare le forze in essa presenti che siano ancora in grado non solo di offrire resistenza a questo processo, che Weber invece giudicava irresistibile e irreversibile, ma anche di rovesciarlo rivoluzionariamente, per dar luogo ad un altro tipo di società capace di consentire, come voleva Marx, «il libero sviluppo di tutti come condizione del libero sviluppo di ciascuno».

Una preoccupazione analoga a quella che sottendeva gli sforzi tanto di Gramsci quanto di Lukács era anche alla base dei tentativi dei maggiori esponenti della Scuola di Francoforte, almeno nel suo primo periodo. Horkheimer, pur ispirandosi a talune idee di Lukács, ne aveva anche riconosciuto alcuni limiti, e si era proposto un programma di studi e ricerche condotte in collaborazione fra i membri dell'Istituto per la ricerca sociale e orientate sostanzialmente in senso marxista (si ricordi infatti che solo per motivi di opportunismo accademico si dovette rinunciare alla denominazione di Istituto per gli studi marxistici), mirante a superare quei limiti e a rinnovare e aggiornare il pensiero di Marx. Egli infatti si rendeva conto che non si potevano ignorare, e tanto meno squalificare a priori come «borghesi», le ricerche svolte e i risultati ottenuti dalle «scienze umane» nel mezzo secolo intercorso dalla morte di Marx; e si orientava perciò verso quello che ebbe a definire come un «materialismo interdisciplinare», in cui una filosofia «materialistica» non-metafisica doveva entrare in simbiosi, unificandole e venendone riempita di contenuti, con le ricerche empiriche specialistiche delle più varie discipline dedite allo studio dei fenomeni storico-sociali¹⁹.

In questa direzione la Teoria Critica nei suoi primi anni, cioè almeno fino al 1937, riuscì a mantenere e affinare quell'abbinamento fra tematiche «hegeliane» e «weberiane», sintetizzate in un quadro marxista, che aveva caratterizzato *Storia e coscienza di classe*: da un lato con le ricerche di Horkheimer e Fromm sulle vedute degli onerai e impiegati tedeschi all'inizio degli anni Trenta (che ebbero poi grandiose prosecuzioni negli studi sulla personalità autoritaria e sull'autorità e la famiglia)²⁰; dall'altro con la critica della scienza positivista (Horkheimer), le

¹⁷ Cfr. in questo senso J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* cit., vol. I, cap. IV (Von Lukács zu Adorno. Rationalisierung als Verdinglichung, pp. 453 ss. specialmente pp. 461 ss.); inoltre: H. Brunkhorst, *Paradigmen und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft*, in «Soziale Welt», I, 1983, pp. 22-56 (tr. it. Nucleo paradigmatico e dinamica teorica della teoria critica della società, in M. Protti (a cura di), *Dopo la Scuola di Francoforte*, Studi su J. Habermas, Milano, Unicopli 1984, pp. 171 ss.).

¹⁸ Lenin infatti non solo indicò nella «filosofia classica tedesca» una delle tre «fonti e parti costitutive del marxismo», ma riguardo all'impianto hegeliano dello stesso *Capitale* si esprime molto incisivamente: «Non si può intendere completamente il *Capitale* di Marx e in particolare il primo capitolo se non si è studiato a fondo e compreso l'intera Logica hegeliana. Di conseguenza, dopo mezzo secolo nessun marxista ha compreso Marx!» (V.I. Lenin, *Quaderni filosofici*, Milano, Feltrinelli 1958, p. 171).

¹⁹ Cfr. M. Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, in *Frankfurter Universitätsreden*, 37, 1931, pp. 3-16. poi in M. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, a cura di W. Brede, Frankfurt a.M., Fischer 1972, pp. 33-46 (tr. it.: *La situazione attuale della filosofia e i compiti di un Istituto per la ricerca sociale*, in *Studi di filosofia sociale*, Torino, Einaudi 1981, pp. 28-43). Inoltre: H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur Frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1979.

²⁰ E. Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*, Stuttgart 1980 (tr. it. *Lavoro e società agli albori del Terzo Reich*, Milano, Mondadori 1982); M. Horkheimer et al., *Studien über Autorität und Familie*, Paris 1936 (tr. it. *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino, Utet 1974); Th. W. Adorno et al., *The Authoritarian Personality*, New York 1950 (tr. it., *La personalità autoritaria*, Milano, Comunità 1973, 2 voll.).

ricerche sul carattere di feticcio della musica (Adorno) e sull'industria culturale (Marcuse e ancora Adorno). Ma il tema centrale della «coscienza di classe» andò gradualmente perdendo terreno, fino a scomparire, nei tardi sviluppi della scuola: sia perché le stesse ricerche empiriche in proposito non sembravano confermare l'ipotesi lukácsiana, in un primo tempo accettata, circa la centralità di quel «soggetto-oggetto» della storia che era il proletariato, sia soprattutto perché tre grandi esperienze «cosmico-storiche» negative dell'epoca l'avevano messa in crisi nella prospettiva dei francofortesi in esilio: la presa nazionalsocialista del potere in Germania, con la conseguente distruzione delle organizzazioni operaie, con l'appoggio di gran parte della piccola borghesia e l'adesione di una parte sia pure minoritaria dello stesso proletariato; l'involuzione burocratica e dispotica dell'Unione Sovietica, manifestatasi soprattutto con i processi di Mosca del 1936-1939; l'integrazione della classe operaia americana, un tempo assai combattiva, nel sistema della democrazia formale borghese, operata senza i drastici mezzi dei fascismi, tramite l'uso spregiudicato e sofisticato dei mezzi di informazione di massa e dell'«industria culturale»²¹.

Della sintesi tentata da Lukács restava allora soltanto la teoria della razionalizzazione-reificazione, che nelle opere di Horkheimer e Adorno andò sempre più assumendo la fisionomia di una «filosofia negativa della storia», basata sulla considerazione esclusiva della «marcia trionfale» della «ragione strumentale» attraverso tutte le sfere della vita associata, fino al termine di un totale assoggettamento dei rapporti interumani all'istanza del dominio. La «gabbia d'acciaio» di Weber assumeva per i francofortesi l'aspetto terrificante di un «mondo totalmente amministrato», nel quale gli uomini (non meno nelle democrazie borghesi che nelle dittature di destra e di sinistra) erano maneggiati, sfruttati come cose, disconosciuti nella loro qualità di esseri umani, di fini in sé. Ora non vi è dubbio che questo quadro tragico corrisponde almeno a grandi linee a talune diagnosi già anticipate da Marx con la giovanile teoria dell'«alienazione/estraneazione», e col suo maturo perfezionamento nella teoria del feticismo; ciò che tuttavia nella posizione tardofrancofortese veniva del tutto meno, era non solo ogni prospettiva, ma perfino ogni speranza (se si eccettua Marcuse) circa la possibile fuoriuscita da questo stato di cose. La salvezza veniva vista ancora soltanto, individualisticamente, nell'atteggiamento personale dell'intellettuale «critico» (Horkheimer) o nell'opera d'arte d'avanguardia (Adorno). Una teoria che aveva preso le mosse dalla prospettiva di individuare le vie di una prassi emancipativa terminava il suo ciclo, atterrita dagli esiti delle prassi dominanti nell'epoca, con la negazione o il «rinvio della prassi»²².

²¹ Cfr. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation* ecc. cit., pp. 25-37, 56-65, 87-99, 128-30.

²² Cfr. M. Vacatello, T. W. Adorno: *il rinvio della prassi*, Firenze, La Nuova Italia 1972.

4. La posizione di Jürgen Habermas di fronte al «marxismo occidentale»

La formazione filosofica di Habermas non avvenne sotto la guida dei francofortesi, bensì nell'ambiente alquanto tradizionalmente accademico delle università di Göttingen e di Bonn, subendo variamente gli influssi del declinante neokantismo, della fenomenologia e dell'esistenzialismo heideggeriano; soltanto verso la fine dei suoi studi conobbe l'opera giovanile di Marx, e fu fortemente stimolato dalla lettura dell'opera di Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, e da *Storia e coscienza di classe* di Lukács; soltanto in seguito, col suo passaggio a Francoforte, dove dal 1956 fu assistente di Adorno, conobbe anche le opere dei francofortesi, Bloch e Benjamin, Freud, e ancor più tardi il *Capitale* e gli scritti marxisti di Dobb, Sweezy e Baran, nonché lavori di sociologia empirica e teoretica²³. Come poi egli stesso affermò in un'intervista del 1981, Marx non fu per lui «primariamente il teorico dell'economia» bensì il «teorico della reificazione», ed in questa sua veduta fu incoraggiato da Adorno, che lo avviò a intendere «la teoria della reificazione come teoria della razionalizzazione»²⁴.

Ma già in precedenza, in uno scritto del 1954 (intitolato *Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus in Produktion und Konsum*)²⁵ Habermas aveva affrontato il problema della «razionalizzazione», prendendolo in esame su tre livelli: *tecnico, economico e sociale*, e aveva cercato di dimostrare come essi possano entrare in contrasto fra loro. La «dialettica» che si instaura in tal modo fra questi tre livelli portava Habermas a sostenere che le istanze della tecnica e dell'economia non devono prevalere su quelle della società, ma devono anzi esser loro subordinate: non è la società che è fatta per la tecnica e per l'economia, ma sono queste che sono fatte per la società — e quest'ultima è fatta per l'uomo. La stessa razionalizzazione sociale, se attuata in vista del massimo sviluppo economico, finisce per negare l'ottimo sviluppo dell'uomo. Habermas non si limitava qui ad una critica delle ideologie tecnocratiche, che allora incominciavano a diffondersi in Europa, ma da essa si spingeva alla critica del paneconomicismo, del sistema capitalistico: la convivenza umana doveva per lui essere organizzata in modo tale da consentire agli uomini di vivere una «vita buona», o almeno la mi-

²³ Tali notizie sono attinte da un'intervista che Habermas concesse alla «New Left Review» e pubblicata in tale rivista nel n. 151 (maggio 1983), e poi in J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1985, pp. 213-269 (qui pp. 213-15).

²⁴ *Dialektik der Rationalisierung. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth. Eberhard Knobler-Bunte und Arno Widman*, in «Ästhetik und Kommunikation», n. 45/46, ottobre 1981, pp. 126 ss. (specie pp. 127 ss.) (tr. it. *Dialettica della razionalizzazione. Jürgen Habermas a colloquio con Axel Honneth* ecc., in J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione* cit., pp. 221 ss., specie a pp. 222-23).

²⁵ In «Merkur», 1954, n. 78, pp. 701-24; poi ristampato in un *Raubdruck* contenente 30 scritti di Habermas per un totale di 470 pagine: *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt*, Amsterdam 1970, pp. 7-30.

gior vita possibile nelle condizioni offerte dalla complessità della moderna società industriale. Ma a tale scopo a suo parere era necessario riorganizzare la società secondo criteri di valore non meramente economici, e tanto meno tecnologici. Il criterio dell'efficienza e della massima produzione va subordinato a quello della *produzione migliore*, e lo stesso criterio della produzione va finalizzato a quello di una società capace di consentire agli uomini di vivere secondo «uno stile di vita adeguato»²⁶. Il problema di Habermas era dunque, già allora, costituito, come dirà nel corso di un'intervista del 1981, da «una teoria della modernità, una teoria della patologia dello spirito moderno, dal punto di vista della realizzazione, o meglio della realizzazione deformata, della ragione nella storia»²⁷.

Per affrontare questo problema occorreva però anche svolgere una critica radicale tanto della deformazione delle istanze razionali espresse nelle istituzioni civili moderne, quanto di ogni tipo di pensiero che di tale deformazione potesse rappresentare la diretta o indiretta legittimazione ideologica. Questi obiettivi vennero perseguiti da Habermas attraverso una lunga serie di scritti degli anni Settanta, fra i quali emergono soprattutto *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) ed *Erkenntnis und Interesse* (1968)²⁸. Se lo scopo della prima opera era quello di esaminare il sorgere, lo svilupparsi e il decadere della «sfera pubblica» nel corso dell'età moderna, mettendo in luce dapprima il progressivo affermarsi delle istanze razionali nelle istituzioni della società borghese in lotta contro i regimi assolutistico-feudali, poi il loro graduale assoggettamento alle esigenze del dominio capitalistico, lo scopo della seconda era invece quello di tentare «in una prospettiva storica una ricostruzione della preistoria del positivismo moderno, con il proposito sistematico di un'analisi della connessione di conoscenza e interesse», dove il «positivismo» era principalmente identificato con quel pensiero che «rifiuta la riflessione», ossia era inteso come riduzione della conoscenza al suo solo aspetto scientifico-oggettivante, — che nei suoi esiti pratici si rivela perfettamente funzionale alle istanze di un dominio irrazionale del potere esistenti»²⁹.

Habermas si era però mosso, fin quasi verso la fine degli anni Sessanta, nel solco della tradizione francofortese, pur mantenendo una sua autonomia di giudizio e non tacendo alcuni motivi di dissenso, che verranno poi riassunti, nella già citata intervista del 1981, sotto tre capi principali: a) carenza nei principi normativi, b) concetto di verità e rapporto con le scienze, e c) sottovalutazione delle tradizioni democratiche

dello Stato di diritto³⁰. Per quel che riguarda il primo punto, Habermas ritiene che «il mezzo categoriale per superare la carenza normativa della Teoria Critica sarebbe (...) un concetto di intesa comunicativa in termini di una teoria del linguaggio»³¹. «Di quell'intuizione centrale che ho cercato di illustrare un poco proprio nella mia *Teoria dell'agire comunicativo*, io sono debitore alla ricezione della teoria del linguaggio, sia nella sua variante ermeneutica che in quella analitica. (...) È l'intuizione che nella comunicazione linguistica è incorporato un *telos* di intesa reciproca»³².

Circa il secondo punto, Habermas dichiara: «Io credo che i francofortesi siano rimasti fermi ad un concetto di teoria, ed anche ad un concetto di verità, i quali si fondano sull'enfatico concetto di ragione che era proprio della tradizione filosofica. E lo stesso concetto che ritorna ironicamente nella formula della «ragione strumentale». Ma la «ragione» non deve coprire soltanto intenzioni di verità nel senso ristretto in cui parliamo della verità di asserzioni; deve piuttosto mostrare nella loro unità quei tre momenti razionali che sono stati presi separatamente in considerazione nelle tre *Critiche* kantiane: l'unità della ragione teoretica con il convincimento pratico-morale e il giudizio estetico»³³. Da queste considerazioni Habermas trae la convinzione che è possibile superare l'unidimensionalità del pensiero empirico-analitico senza cadere negli esiti negativistici della tarda filosofia francofortese³⁴.

Infine, quanto al terzo punto, Habermas rileva: «Dalla prospettiva della *Dialettica dell'Illuminismo* l'autosmentita della ragione [era] cresciuta a tal punto che Horkheimer e Adorno (...) hanno visto le istituzioni politiche completamente svuotate di ogni traccia di ragione — tutte le istituzioni sociali, ed anche la prassi quotidiana. La ragione per loro era diventata *utopica* nel senso letterale della parola: aveva cioè perduto ogni luogo. E ciò ha poi avviato l'intera problematica della *Dialettica negativa*»³⁵. Per contro, Habermas ritiene «che si possa mostrare come le caratteristiche formali del sistema giuridico e costituzionale borghese, e delle sue istituzioni politiche in genere, rivelino una concettualità del pensare e dell'interpretare pratico-morali (...) superiore, se confrontata con ciò che delle categorie morali era per così dire incorporato nelle istituzioni giuridiche ed anche politiche delle società tradizionali»; e prevenendo l'obiezione facile che una tale posizione costituirebbe un cedimento a concezioni «borghesi», rileva che «se si legge correttamente Marx, si può vedere che nelle istituzioni dello stato borghese sono incorporate idee che appartengono a quella eredità che merita di essere recuperata in una società socialista»³⁶. Se si aggiunge che anche Marx da un

²⁶ Cfr. art. cit., pp. 7-10, 15-19.

²⁷ *Dialektik der Rationalisierung*, Jürgen Habermas ecc. cit., p. 128 (tr. it. p. 225).

²⁸ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin, Luchterhand 1962 (tr. it.: *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza 1971); *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1968 (quarta edizione con un nuovo *Nachwort*, ivi 1973) (tr. it.: *Conoscenza e interesse*, Bari, Laterza 1969, 1983 con il *Poscritto* 1973).

²⁹ Cfr. *Erkenntnis und Interesse* cit., p. 5 (tr. it. p. 3).

³⁰ J. Habermas, *Dialektik der Rationalisierung* ecc. cit., p. 128 (tr. it., p. 225).

³¹ Art. cit., p. 130 (tr. it., p. 228).

³² Art. cit., p. 130 (tr. it., pp. 227 s.).

³³ Art. cit., p. 131 (tr. it., p. 228).

³⁴ Cfr. art. cit., pp. 131 s. (tr. it., pp. 228 s.).

³⁵ Art. cit., pp. 132 s. (tr. it., p. 231).

³⁶ Art. cit., p. 132 (tr. it., pp. 230 s.).

lato ha sempre considerato il sistema capitalistico come un modo di produzione e di vita superiore a tutti quelli che lo avevano preceduto, dall'altro non ha condannato (come fin troppi «marxisti») le istituzioni della democrazia formale, ma le ha soltanto considerate insufficienti benché necessarie ad una reale «emancipazione umana» (si ricordi *La questione ebraica*!), è anche possibile trarne la conclusione che sotto questo aspetto Habermas sia rimasto più fedele alle posizioni di Marx, di quanto non abbiano saputo farlo sia i «marxisti ortodossi», sia non pochi fra gli stessi «marxisti critici».

Da queste precisazioni sembra risulter chiaro che lo strumento col quale Habermas cerca di superare tanto il riduzionismo della sociologia e in genere delle scienze sociali empiriche, quanto il negativismo di una ragione sostanziale che non riesce ad emergere in positivo dalle strettoie della ragione strumentale, è rappresentato dal rinnovamento da lui tentato dell'analisi del linguaggio, facendo tesoro sia dell'impostazione ermeneutica sia di quella empirico-analitica, ma senza accettarne le unilaterali conseguenze che i rappresentanti di tali indirizzi per lo più ne hanno tratto. L'attenzione di Habermas per l'ermeneutica e per la filosofia analitica del linguaggio, che ha i suoi inizi già negli anni Sessanta, si è andata sempre più accentuando nel corso degli anni Settanta, fino a sfociare in quello che egli, e al suo seguito già molti suoi interpreti, hanno chiamato il «mutamento di paradigma» (o la «svolta linguistica») della Teoria Critica: dal paradigma della «filosofia della coscienza» o «del soggetto», al paradigma della «filosofia del linguaggio», o, meglio, dell'«agire comunicativo»³⁷.

L'importanza centrale che tale mutamento ha assunto negli ultimi sviluppi del pensiero di Habermas ha anzi indotto taluni critici a ritenere che con esso sia stato attuato anche un sostanziale distacco dalle stesse impostazioni di ascendenza marxiana, alle quali fino ad allora Habermas si era mantenuto sostanzialmente fedele. Mi sembra tuttavia che interpretazioni di questo genere, oltre a contrastare l'esplicita dichiarazione già citata del 1983, non colgano esattamente il significato della stessa «svolta linguistica», e perciò nemmeno l'aspetto di continuità che in essa si accompagna alla relativa rottura con gli sviluppi precedenti, e quindi anche al progetto di avviare una «ricostruzione del materialismo storico»: che per di più era stato illustrato e svolto fra il 1973 e il 1976, quando cioè il «mutamento di paradigma» era sostanzialmente già stato compiuto³⁸.

³⁷ Cfr. in proposito: H. Brunkhorst cit., pp. 22 ss.; A. Wellmer, *Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur «sprachanalytischen Wende» der Kritischen Theorie*, in U. Jaeggi/A. Honneth (a cura di), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1977, pp. 465-500 (tr. it. *Comunicazione ed emancipazione. Riflessioni sulla svolta della Teoria Critica verso l'analisi del linguaggio*, in appendice a J. Habermas, *Dialektik der Rationalisierung* cit., pp. 297-324).

³⁸ I primi accenni in direzione di questo «mutamento di paradigma» si possono anzi individuare già nei contributi di Habermas alla discussione con Luhmann, e nella nuova introduzione a *Theorie und Praxis*, entrambi del 1971. Cfr. la nota successiva.

Questo mutamento paradigmatico ebbe certo un andamento al contempo abbastanza rapido e complesso. Attraverso discussioni con il razionalismo critico popperiano, con la teoria sistemica di Luhmann, con l'ermeneutica di Gadamer³⁹, con la teoria degli atti linguistici di Austin, Searle e Toulmin, e non senza influenze da parte di Chomsky, Mead e soprattutto di Apel⁴⁰, Habermas pervenne ad elaborare la sua «teoria dell'agire comunicativo», che ha il suo punto di partenza appunto nella decisione, maturata in seguito al constatato fallimento d'ogni «filosofia della coscienza», di affrontare la problematica filosofica e scientifica nella prospettiva di una «ricostruita» filosofia del linguaggio⁴¹.

I termini generali di questo mutamento di paradigma sono stati precisati da Habermas soprattutto nel saggio *Was heisst Universalpragmatik?*⁴². Per comprendere il senso in cui egli presenta la sua teoria dell'«agire comunicativo»⁴³, come una «pragmatica universale», occorre risalire fino all'integrazione apportata da Charles Morris all'«analisi logica del linguaggio» svolta da Carnap. Se quest'ultimo distingueva soltanto la

³⁹ J. Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, in M. Horkheimer (a cura di), *Zeugnisse. Th. W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1963. poi in Th. W. Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin 1969; J. Habermas, *Gegen einen positivistisch behaupteten Rationalismus. Erwiderung eines Pamphlets*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1964, n. 4, poi in *Der Positivismusstreit* ecc. cit. (entrambi tradotti in italiano come *Epistemologia analitica e dialettica nelle scienze sociali*, e *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti*, in AA. VV., *Dialektik und Positivismus in soziologie*, Torino, Einaudi 1972); J. Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, e Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, in N. Luhmann/J. Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1971 (tr. it., *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa, e Teoria della società o tecnologia sociale?*, in N. Luhmann/J. Habermas, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Milano, Etas Kompass 1973); J. Habermas, *Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. I, Tübingen, Mohr 1970 (tr. it. *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA. VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia, Queriniana 1979); *Zu Gadamer's «Wahrheit und Methodik»*, in AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp 1971 (tr. it. *Su «Verità e metodo» di Gadamer, in Ermeneutica e critica dell'ideologia* cit.).

⁴⁰ Per quel che riguarda Apel, sono significative le parole con cui Habermas spiega la dedica ad Apel stesso in *Moralbewusstsein* ecc. cit.: «Fra tutti i filosofi viventi nessuno ha determinato l'orientamento delle mie idee in modo più persistente che Karl-Otto Apel» (tr. it. cit., p. 3).

⁴¹ Cfr. in proposito W. Privitera, *Comunicazione ed emancipazione. La svolta linguistica della teoria di Jürgen Habermas*, in AA. VV., *Ragione emancipativa. Studi sul pensiero di Jürgen Habermas*, Palermo, ILA Palma 1983, pp. 178 ss.

⁴² J. Habermas, *Was heisst Universalpragmatik?*, in K.-O. Apel (a cura di), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1976, pp. 174-222; poi in J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, ivi 1984, pp. 353-440.

⁴³ «Comunicazione e agire comunicativo non vanno (...) equiparati. Infatti la comunicazione può essere rivolta esclusivamente al conseguimento di un'intesa (anzi... questa è per Habermas la funzione costitutiva della comunicazione), mentre l'agire comunicativo non può non rimanere connesso con l'elemento teleologico che caratterizza ogni forma di azione» (W. Privitera, op. cit., p. 191).

dimensione *semantica* e quella *sintattica* del linguaggio, Morris invece vi aveva aggiunto la dimensione *pragmatica*, la quale com'è noto riguarda il rapporto fra il segno linguistico e il soggetto che ne fa uso per manifestare o realizzare i suoi scopi pratici. Partendo da tale impostazione, si sono sviluppati in tempi più recenti diversi filoni di ricerca⁴⁴, che al di là delle loro differenze «concordano tutti nel fine di chiarire sotto punti di vista formali i processi dell'uso linguistico»⁴⁵. Nelle impostazioni puramente analitiche della teoria linguistica, che separano la dimensione del «linguaggio» (*Sprache*) da quella del «discorso» (*Diskurs*), e sottraggono quest'ultima a un'analisi formale, Habermas vede una tipica «fallacia astrattiva» (*abstraktiver Fehlschluss*); ma «la separazione fra i due livelli analitici "linguaggio" e "discorso" non deve essere attuata in modo tale che la dimensione pragmatica del linguaggio rimanga affidata ad un'analisi esclusivamente empirica, ossia a scienze empiriche quali ad esempio la psicolinguistica o la sociolinguistica»; Habermas invece sostiene «la tesi che non soltanto il linguaggio, bensì anche il discorso, cioè l'uso di enunciati in asserzioni, è accessibile ad un'analisi formale», e che «al pari delle unità elementari del linguaggio (enunciati) (*Sätze*), anche le unità elementari del discorso (asserzioni) (*Aussagen*) si possono analizzare nell'atteggiamento metodico di una scienza ricostruttiva»⁴⁶.

Il concetto delle «scienze ricostruttive» si presenta in Habermas appunto quando egli si accinge ad abbandonare il paradigma coscientialistico della tradizione filosofica moderna, per sostituirlo con un paradigma linguistico-pragmatico⁴⁷. «Habermas usa questo termine — spiega uno dei suoi migliori interpreti — per connotare tutte quelle imprese che si rivolgono all'esplicita ricostruzione sistematica di un implicito sapere "preteoretico" (...). A grandi linee, il compito di queste discipline può venir caratterizzato mediante la distinzione di Ryle fra "*knowing how*" ("potere", o sapere preteoretico) e "*knowing that*" (sapere esplicito, ricostruito in seguito). Alla base di tale distinzione vi è l'idea che i soggetti agenti e parlanti sanno come possono raggiungere, compiere, attuare e produrre tutta una serie di cose, senza richiamarsi espressamente ai concetti, alle regole, ai criteri e agli schemi (né poterli indicare) sui

quali si fondano le loro operazioni (...). Lo scopo della ricostruzione razionale sta appunto nel rendere esplicita la struttura e gli elementi di questo "sapere preteoretico praticamente dominato" (*knowing how*) in espressioni "categoriali"»⁴⁸.

La pragmatica universale è appunto una «scienza ricostruttiva». «Scopo della analisi ricostruttiva del linguaggio — scrive Habermas — è la descrizione esplicita delle regole che un parlante competente deve padroneggiare, per formare enunciati grammaticali ed esprimerli in modo accettabile. La teoria degli atti linguistici condivide questo compito con la linguistica. Ma mentre quest'ultima parte dal fatto che ogni parlante adulto dispone di un sapere implicito ricostruibile *ex post*, in cui si esprime la sua competenza di regole linguistiche (per produrre enunciati), la teoria degli atti linguistici postula una corrispondente competenza di regole comunicative — cioè l'usare enunciati in azioni linguistiche. Si ammette inoltre che la competenza comunicativa abbia un nucleo altrettanto universale quanto quella linguistica. Una teoria generale delle azioni linguistiche descriverebbe quindi appunto quel fondamentale sistema di regole che i parlanti adulti padroneggiano, nella misura in cui possono soddisfare le condizioni di un uso riuscito di enunciati in asserzioni»⁴⁹.

La caratteristica più importante che, nell'ambito della semiotica, distingue la pragmatica universale dalla teoria della grammatica può quindi essere indicata in ciò: che mentre quest'ultima si occupa delle «regole per produrre proposizioni in una lingua qualsiasi», la prima tratta invece delle «regole per collocare enunciati in qualsiasi situazione linguistica»; infatti «la produzione di enunciati secondo la regole della grammatica è qualcosa di ben altro che un uso di enunciati secondo regole pragmatiche, che costituiscono l'infrastruttura di situazioni linguistiche in genere»⁵⁰. Tale «infrastruttura» è costituita dai «riferimenti alla realtà» degli enunciati grammaticali, nelle tre direzioni della *realtà esterna* (o «mondo degli oggetti e degli eventi»), della *realtà sociale* (o «nostro mondo sociale di valori e norme») e della *realtà interna* (o «mondo proprio del parlante»); riguardo alle quali gli enunciati possono essere, rispettivamente, veri o falsi, giusti o ingiusti, veridici o mendaci⁵¹. Ne consegue che, asserendo un enunciato, un soggetto parlante eleva pretese di validità di diverso genere, cioè, oltre quella alla comprensibilità dei suoi enunciati, anche quelle della loro verità, giustizia e veridicità⁵².

La *Theorie des kommunikativen Handelns* può fra l'altro essere considerata anche come un riepilogo del pensiero di Habermas dal punto di vista raggiunto con l'adozione del «paradigma della filosofia del linguaggio». Habermas stesso ha indicato quelli che considera i quattro motivi fondamentali dell'opera, e cioè: una teoria della razionalità, una

⁴⁴ Come «contributi sulla via verso una pragmatica universale», Habermas indica: l'estensione pragmatica della semantica logica proposta da Bar-Hillel; i progetti di una logica deontica di Hate, Wright e Rescher; i tentativi di formalizzazione degli atti linguistici affermativi e interrogativi di Apostel; gli spunti per una logica dell'argomentazione non deduttiva di Toulmin; l'indagine sui presupposti (Kiefer e Peröfi), sui postulati conservativi (Grice, Lakoff), sugli atti linguistici (Ross, McCawley, Wunderlich), sui dialoghi e sui testi (Fillmore, Posner), in vista di una considerazione pragmatica del linguaggio; la discussione sulla logica dell'uso di espressioni denotative di Strawson; la teoria analitica dell'azione di Danto, ecc., e, quale «più promettente punto di partenza per la pragmatica universale», soprattutto la teoria degli atti linguistici avviata da Austin, e proseguita da Searle e Wunderlich. (Cfr. *Was heisst Universalpragmatik?* cit., in *Vorstudien* ecc., cit., pp. 360-62, ove la bibliografia corrispondente si trova nelle note in calce).

⁴⁵ J. Habermas, *Was heisst Universalpragmatik?* cit., p. 362.

⁴⁶ Op. cit., p. 359.

⁴⁷ Cfr. W. PRIVITERA, art. cit., p. 183.

⁴⁸ Th. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse* cit., pp. 313 s.

⁴⁹ J. Habermas, *Was heisst Universalpragmatik?* cit., pp. 386 s.

⁵⁰ Op. cit., p. 387.

⁵¹ Cfr. op. cit., pp. 353 ss.

⁵² Cfr., fra molti altri passi, op. cit., pp. 417 ss.; inoltre *Theorie des kommunikativen Handelns* cit., vol. I, pp. 205 ss., 401 ss.

teoria dell'agire comunicativo, una teoria della modernità, e un concetto di società capace di riunificare la teoria dei sistemi e la teoria dell'azione⁵³. Per quel che riguarda il primo motivo, Habermas riconosce la difficoltà di trattarlo «proprio oggi che, all'insegna di un Nietzsche rinnovato in modo discutibile o dell'irrazionalismo in genere, il relativismo, in tutte le sue varianti, ha preso il sopravvento». Ricollegandosi al dibattito sulla razionalità svoltosi in Inghilterra tra filosofi analitici e antropologi all'inizio degli anni Settanta, in cui era emersa «la tesi secondo cui ogni cultura, ogni forma di vita, ogni gioco linguistico, è una totalità chiusa in se stessa e si costituisce un proprio inconfondibile criterio di razionalità», Habermas cerca di rendere più plausibile la propria impostazione «per tutti coloro per i quali una tale teoria della razionalità comunicativa costituisce una pretesa insensata»⁵⁴: si tratta in sostanza di individuare quei presupposti impliciti in ogni discorso, che attestano la presenza di un'istanza di razionalità comune a tutti i parlanti in genere.

Con la teoria dell'agire comunicativo, Habermas, persuaso che «le discussioni anglosassoni sulle teorie dell'azione, del linguaggio e del significato si siano andate sempre più autonomizzando», col risultato di perdere di vista lo scopo per il quale dovrebbero venir elaborate, ha cercato, ricollegandosi a Durkheim, Weber e Mead, di «mostrare sistematicamente come si possa render feconda la teoria dell'agire comunicativo per la teoria della società»; e questa teoria risulta perciò importante anche per quel che riguarda la teoria della modernità: «Io volevo mostrare che nei concetti di una teoria della comunicazione si può svolgere una *teoria della modernità* dotata della selettività analitica che è necessaria per individuare fenomeni di patologia sociale, ossia *ciò che nella tradizione marxiana è stato concepito come reificazione*»⁵⁵. A tale scopo mira anche il quarto motivo: «Siccome la teoria hegel-marxiana della società, che si era dispiegata nelle categorie della totalità, si è ora scomposta nei suoi elementi, e cioè da una parte in teoria dell'azione e dall'altra in teorie sistemiche, il compito attualmente consiste nel riunificare questi due paradigmi in modo non banale, ossia non semplicemente eclettico e addittivo. Così alla critica della ragione strumentale, che non si può più portare avanti con i mezzi della più antica Teoria Critica, è possibile conferire la forma più adeguata di una critica della ragione funzionalistica»⁵⁶.

Le ragioni per via delle quali, per riprendere e rinnovare la «teoria critica della società» (e più in genere il marxismo) in modo da ottenerne quella che potremmo definire una «difesa critica della modernità», Habermas ha scelto, fra altri approcci possibili, appunto quello che si fonda sulla teoria della razionalità sono state da lui espresse in modo abbastanza esauriente nel corso della succitata intervista. La ripresa diffusione di ideologie neoconservatrici a partire dai primi anni Settanta, che a suo parere erano «un indizio significativo di una situazione generale», con

quel rifiuto della modernità, della democrazia radicale e dell'illuminismo, quella liquidazione dello «Stato sociale», e con il loro attacco complessivo all'eredità del razionalismo occidentale, che costituivano il retrofondo ideologico della politica conservatrice dilagante, dall'Inghilterra e dagli Stati Uniti, in tutta l'Europa occidentale, lo indusse da un lato a prendere sul serio, per criticarle, le ideologie neoconservatrici ormai alla riscossa, dall'altro a riconsiderare positivamente «il significato dei nuovi potenziali di protesta, dei nuovi movimenti», come quelli giovanili, femministi, ecologisti, ecc. «L'autentico motivo che nel 1977 mi indusse a scrivere il libro — spiega Habermas — era quello di chiarire a me stesso come si possa riformulare la critica della reificazione, la critica della razionalizzazione, in modo tale che da un lato si possano fornire spiegazioni teoriche allo sgretolarsi del compromesso fra società e Stato e ai potenziali di critica dello sviluppo contenuti nei nuovi movimenti, senza d'altro lato rinunciare al progetto della modernità, senza ricadere nel post-moderno e nell'antimoderno (...)»⁵⁷.

5. L'interpretazione habermasiana del marxismo negli anni Sessanta

Invece di misurare il grado di ortodossia marxista di Habermas confrontandone le posizioni con un modello passato (e peraltro sempre più difficile da individuare) di «marxismo», ci si dovrebbe preoccupare di raccogliere le sue indicazioni e le sue proposte interpretative (e più tardi «ricostruttive») nella misura in cui effettivamente consentono di arricchire e sviluppare creativamente il materialismo storico. Le stesse vicende della storia contemporanea sembrano imporre la riflessione sul problema del modo in cui si debba procedere per evitare che l'abolizione della società divisa in classi antagonistiche e la liberazione degli uomini dalla servitù economica possano tradursi in una servitù politica poco meno oppressiva, anche se diversa, rispetto alla precedente. Habermas è convinto, al pari dei francofortesi, che la liberazione dell'uomo dal bisogno economico e dallo sfruttamento non costituisca ancora la sua emancipazione «umana» o «totale» (anche se ritiene che ne sia una condizione, se non certo sufficiente, tuttavia indispensabile — proprio come pensava il Marx della *Questione ebraica*, come già abbiamo ricordato):

«Benché la fame domini ancora due terzi della popolazione mondiale, l'abolizione della fame non è più una cattiva utopia. Ma la liberazione delle forze produttive tecniche, inclusa la costruzione di macchine capaci di apprendere e di controllare (...) non è identica con la formazione di norme che possano attuare la dialettica del rapporto etico nell'interazione libera dal dominio sulla base di una reciprocità che si instaura senza coazione. La liberazione dalla fame e dalla fatica non converge necessariamente con la liberazione dall'asservimento e dalla degradazione, giacché non esiste affatto un automatico rapporto evolutivo fra lavoro e

⁵³ Cfr. J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione* cit., pp. 232 s.

⁵⁴ Op. cit., p. 233.

⁵⁵ Op. cit., pp. 233 s.

⁵⁶ Op. cit., p. 234.

⁵⁷ Op. cit., p. 238.

interazione, (dal quale) dipende essenzialmente il processo di formazione dello spirito e del genere umano»⁵⁸.

A differenza dei francofortesi, però, Habermas rimane convinto della necessità di riprendere, con strumenti rinnovati, un'azione che possa condurre ad una società realmente emancipata; ed a tale scopo lo strumento marxiano gli appare ancora non solo utile, ma necessario, anche se bisogno di modificazioni e integrazioni di rilievo. In uno scritto del 1960, Habermas collocava il marxismo «tra filosofia e scienza», definendolo come «critica»⁵⁹: in un senso che se da un lato si richiama a Marx e all'impostazione dei suoi lavori intitolati o sottotitolati appunto come «critica dell'economia politica», dall'altro lo ricollega anche a Kant: proprio nel tentativo di superare l'aspetto speculativo della filosofia inseguendo in essa le ricerche scientifiche, e di combattere le tendenze scientifiche tramite l'integrazione delle scienze in una prospettiva filosofica, che risponde alle esigenze fondamentali degli uomini e quindi soprattutto alle istanze pratiche di realizzare un ordine sociale «più umano», il marxismo si presenta ad Habermas (o almeno così mi sembra di poter dire) come una «metateoria» (o «filosofia»), che come tale si riferisce necessariamente a «teorie» (le «scienze» naturali e umane), ma non si riduce ad esse, in quanto al contempo le «fonda» e le «critica», allo scopo di orientare l'azione pratica. Ciò significa che il materialismo storico, nella sua forma originaria, era una riflessione sulle condizioni di possibilità del sapere scientifico in quanto applicata alla fondazione delle scienze sociali, e dell'economia politica come loro momento costitutivo: il che al tempo di Marx aveva una grande portata conoscitiva e critico-pratica, perché allora «la problematica dell'economia (...) aveva assimilato tanta sostanza filosofica, che la critica dell'economia politica poteva restare sul terreno scientifico dell'economia e di lì fare il processo alla falsa pretesa scientifica della filosofia»⁶⁰.

Nel corso del secolo che ci separa da Marx, si sono però prodotti troppi fatti nuovi, perché lo stesso marxismo «critico» originario, quale si presentava nell'opera del suo creatore, possa oggi, restando immutato, render conto delle nuove situazioni storiche, politiche, sociali ed economiche; tanto meno, ovviamente, ne è in grado quel marxismo che si è irrigidito in una o in un'altra «ortodossia», tutte accomunate, al di là delle loro differenze, da un orientamento «scientifico» (e quindi sono posizioni non soltanto «premarxiane», ma addirittura «prekantiane» nella loro sostanza teoretica). Da un lato infatti nelle società a «capitalismo organizzato» sembra superata la «separazione» fra Stato e società civile, tipica invece della fase del «capitalismo liberale», e si è attuata invece la

loro reciproca compenetrazione, di modo che non li si può più intendere nel rapporto di «struttura» e «sovrastruttura». Dall'altro, l'accresciuto livello di vita nei paesi capitalistici avanzati fa sì che l'emancipazione della società non possa più articolarsi direttamente in determinazioni economiche: l'«alienazione» non ha più la forma storica della miseria, e l'altra sua faccia, il «dominio», non si manifesta più principalmente nel rapporto di potere fissato nel contratto di lavoro. A ciò va aggiunto che i processi di integrazione sociale messi in atto in una forma o nell'altra dal neocapitalismo hanno «dissolto» il proletariato in quanto tale, cioè come «agente designato di una futura rivoluzione socialista»: va certo riconosciuto che la massa della popolazione è «proletarizzata», ossia non dispone dei mezzi di produzione (ed anzi si può riconoscere la relativa verità delle teorie sulla «proletarizzazione dei ceti medi»); ma tutto ciò non è più legato alla «mancanza di risarcimenti sociali (reddito, sicurezza, istruzione) in misura tale che questa condizione oggettiva debba ancora essere percepita anche soggettivamente come proletaria»; perciò «una coscienza di classe, e soprattutto una coscienza rivoluzionaria, non si dà oggi neanche in quegli strati che costituiscono il cuore della classe operaia»; oggi sembra dunque che alla teoria rivoluzionaria sia venuto a mancare il destinatario, almeno all'interno dei paesi altamente industrializzati: «al cervello della critica, se pure c'è ancora, manca il cuore: Marx dovrebbe oggi abbandonare la speranza che anche la teoria diventi forza materiale appena si impadronisca delle masse»⁶¹.

Nonostante queste riserve, io non credo che si possa considerare Habermas, almeno in quel periodo, come un «critico di Marx» nel senso di un suo oppositore: mi sembra che almeno fino ad allora (ma, come vedremo, anche in seguito) egli abbia mantenuto una sua fedeltà, non certo alla lettera e tanto meno all'«ortodossia» del marxismo, ma almeno allo «spirito», cioè alle intenzioni del marxismo originario, che egli tende a interpretare, secondo una definizione in parte mutuata da Merleau-Ponty, come una «filosofia della storia garantita empiricamente e dotata di intento pratico», ossia come «una filosofia della storia costruita esplicitamente con intenzioni politiche, e, in questo, scientificamente falsificabile» (nel senso popperiano, cioè accettabile fino a prova contraria)⁶². Ora appunto i «fatti» surricordati, che secondo Habermas vietano oggi di accogliere il marxismo anche nella sua immutata forma originaria, costituiscono, in quanto «falsificano» talune sue asserzioni, un «ostacolo», che tuttavia può ancora essere aggirato tramite alcune modifiche o integrazioni apportate alla «teoria» di partenza. La conseguenza che ne deriva è per Habermas il riconoscimento della necessità di ricorrere, per fornire al marxismo tutti quei contenuti di fatto empiricamente rilevabili la cui considerazione risulti indispensabile al suo rinnovamento, a tutte le

⁵⁸ J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1968, pp. 46 s.

⁵⁹ J. Habermas, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als «Kritik»*, in *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Berlin/Neuwied, Luchterhand 1963 (seconda edizione riveduta e dotata di una nuova *Introduzione*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1971, sulla quale è stata condotta la traduzione italiana: *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino 1973).

⁶⁰ Op. cit., p. 178 (tr. it. pp. 329 s.).

⁶¹ Cfr. op. cit., pp. 163-66 (tr. it. pp. 301-305).

⁶² J. Habermas, *Literaturberichte zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, in «Philosophische Rundschau», 1957, f. 3/4, pp. 165-235, poi in *Theorie und Praxis* ecc. cit., pp. 300 e 302 (tr. it., *Sulla discussione intorno a Marx e al marxismo*, in *Dialettica della razionalizzazione* cit., pp. 69-70).

«scienze sociali», alla «sociologia empirico-analitica», ecc., quali si sono sviluppate fino ad oggi, e non soltanto all'economia politica. La «critica dell'economia politica» va oggi completata con una «critica della sociologia» e delle altre scienze sociali; solo in tal modo si potrà avviare una ripresa del materialismo storico che gli consenta di «interpretare» il mondo attuale — ovviamente, per poterlo «cambiare».

Al di là della polemica che pure in quegli anni andava svolgendo con la sociologia empirico-analitica⁶³, Habermas assume dunque verso di essa una posizione di relativa conciliazione. Si potrebbe dire che lo sforzo di mantenere l'impostazione marxiana tentando però di fondarla nell'orizzonte del presente e alla luce delle esperienze fatte dopo Marx lo abbia condotto alla tesi che il marxismo abbisogna di un'integrazione empirica, capace di informarlo sulle condizioni oggettive della trasformazione della società: la decisione del problema concernente tali condizioni dipende dai procedimenti «scientifici» di una sociologia empirico-analitica. Ciò che però Habermas obietta ai sociologi empiristi è che essi non riescono a scorgere come il quadro metodologico delle loro ricerche dipenda da un interesse non inteso, che con i metodi empirico-analitici non può venir interpretato; e cioè, l'interesse a disporre tecnicamente della realtà naturale e sociale, ossia un interesse al dominio. Un chiarimento critico-dialettico delle scienze sociali circa l'interesse che inconsapevolmente le determina può invece produrre un mutamento delle stesse forme categoriali in cui la società viene studiata e conosciuta⁶⁴.

Ma se tutto ciò rappresenta una condizione necessaria al rinnovamento del marxismo, Habermas non ritiene però che essa sia già di per sé sufficiente. Se le scienze della società con i loro procedimenti empirico-analitici possono fornire alla «filosofia» marxista quei contenuti che essa potrà reinterpretare in un quadro «dialettico», «critico-pratico», si pone però il problema del soggetto che, quando le scienze abbiano riconosciuto l'esistenza di una situazione oggettivamente rivoluzionaria, o di condizioni adatte ad una trasformazione della società, prenda poi, in accordo con queste conoscenze, la decisione pratica di operare in senso rivoluzionario o trasformatore. Ora, come si è visto, Habermas ritiene che, in conseguenza della modificazione di taluni presupposti della teoria marxiana, un tale soggetto non sia oggi più possibile trovarlo all'interno delle società capitalistiche avanzate. E se prima del 1968, sulle tracce di Marcuse, egli sembrò talvolta scorgere il potenziale soggetto rivoluzionario nelle subculture giovanili, che non accettavano più gli ordinamenti borghesi e il dominio totale della tecnica, ora invece egli ritiene che quanto era pubblicamente apparso come un nuovo soggetto rivoluzionario fosse invece in realtà soltanto l'immagine speculare della società entro la quale si ribellava⁶⁵.

⁶³ Cfr. soprattutto i primi due scritti di Habermas già citati all'inizio della nota 39.

⁶⁴ Cfr. J. Habermas, *Zwischen Philosophie* ecc. cit., pp. 173 ss. (tr. it. pp. 314 ss.).

⁶⁵ Cfr. su questo tema M. G. Meriggi, *Habermas, il movimento studentesco e la classe operaia*, Introduzione a J. Habermas, *Lavoro e interazione*, Milano, Feltrinelli, 1975, specie pp. 10-14.

A che può servire allora, se non è più possibile trovare un soggetto rivoluzionario, la chiarificazione delle scienze sociali empirico-analitiche sull'interesse trascendentale al dominio tecnologico ed alla sua conservazione che inconsapevolmente le sottende? Ecco allora che accanto al modello di una conoscenza orientata verso il dominio tecnologico della natura e di una società oggettivata come «seconda natura», Habermas ne pone un secondo, determinato dalla logica dell'interazione, e collegato invece ad un interesse orientato verso la comprensione e l'intesa reciproca: tale modello è quello del dialogo che si svolge secondo la logica del riconoscimento reciproco, nel quale soltanto si possono conseguire gli scopi autentici della prassi umana, che devono includere e subordinare anche il potenziale tecnologico.

La principale critica che Habermas rivolse a Marx in *Conoscenza e interesse* (1968) riguarda appunto una sua ambigua posizione nel distinguere fra le due dimensioni essenziali dell'agire umano: «Nelle sue analisi materiali Marx concepisce la storia del genere umano con le categorie dell'attività materiale e del superamento critico delle ideologie, dell'agire strumentale e della prassi rovesciante, del lavoro e della riflessione insieme; ma Marx interpreta ciò che fa nello schema più limitato di un'autocostituzione del genere umano solo mediante il lavoro. Il concetto materialistico della sintesi non è inteso in modo sufficientemente ampio per esplicitare la prospettiva nella quale Marx viene incontro all'intenzione di una critica della conoscenza radicalizzata in senso corretto. Anzi esso ha impedito a Marx stesso di comprendere sotto questo punto di vista il suo modo di procedere»⁶⁶.

Dovrebbe esser chiaro che questa obiezione non intende colpire tutto Marx, ma soltanto la insufficiente comprensione teoretica che egli ebbe del suo stesso lavoro, delle sue «analisi materiali», in quanto queste ultime avrebbero (giustamente) fatto uso di entrambe le categorie fondamentali della prassi umana (lavoro e interazione), mentre la prima avrebbe messo in rilievo soltanto la categoria del lavoro, concependo così «la riflessione secondo il modello della produzione», senza poter più perciò sfuggire «alla conseguenza di non distinguere fra lo status logico delle scienze della natura e quello della critica», con il che apriva la via alle interpretazioni «scientistiche» del suo pensiero, già per lo meno avviate da Engels⁶⁷. Senza qui discutere la validità e la portata di questa osservazione (sulla quale ritorneremo in seguito), credo però che la si possa ritenere valida, e decisiva, nei riguardi del «marxismo oggettivistico» in tutte le sue forme e varianti, perché esso si costituisce infatti attraverso la riduzione della prassi alla sola dimensione dell'«agire strumentale», appiattendosi così ogni forma dell'agire umano su quella della «produzione materiale». In questo caso il marxismo non sarebbe più altro che una variante del positivismo.

⁶⁶ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1968, tr. it., *Conoscenza e interesse*, Bari, Laterza, 1970, 1983, p. 45.

⁶⁷ Op. cit., specie a p. 66.

6. La «ricostruzione del materialismo storico» proposta da Habermas

Prendiamo ora le mosse dalla definizione che lo stesso Habermas offre del suo programma di «ricostruzione del materialismo storico»: «Ricostruire significa (...) che una teoria viene smontata e rimontata in forma nuova, per raggiungere meglio il fine che essa si era proposta»⁶⁸. Questo fine — il fine cioè che si era posto il primo fondatore del materialismo storico, ossia ovviamente Karl Marx — può essere indicato nella trasformazione della società esistente, nella rivoluzione, nel comunismo, attraverso la comprensione dell'esistente mediata dalla ricostruzione storica degli eventi che hanno portato ad essa e/o dall'analisi della sua struttura fondamentale: per Habermas esso è però primariamente l'emancipazione dell'uomo da tutti quei vincoli che ne fanno un essere avvilito, sfruttato, oppresso, «alienato» o «estraniato». Ed è chiaro che anche per lui, essendo l'uomo un essere sociale, le ragioni di tale situazione alienata hanno le loro radici nelle forme in cui la società si è andata strutturando: perciò il fine dell'emancipazione ha come condizione essenziale la trasformazione della società.

Ora Habermas dichiara esplicitamente che tale trasformazione in determinate condizioni può implicare la necessità di una rivoluzione⁶⁹. Ma da un lato, si è visto, sulla possibilità oggettiva di una rivoluzione ci possono informare soltanto le scienze sociali; dall'altro, la condizione della trasformazione è che si sia compreso che cosa si deve trasformare e come lo si deve trasformare: ossia, che si possieda una teoria capace di spiegarcelo; ed a tale scopo le scienze sociali non bastano più, ma occorre una filosofia. Mi sembra pertanto di poter sostenere che per Habermas il materialismo storico da ricostruire deve essere da un lato una teoria nel senso forte della parola, una «scienza della storia», dall'altro però deve essere anche una metateoria, una «filosofia», che come tale ha un nesso costitutivo con la prassi, anche se non è facile precisarlo e metterlo in atto («la difficile mediazione fra teoria e prassi»)⁷⁰. In quanto teoria, esso è comunque in grado di svolgere una compiuta «critica della conoscenza», che però, stante il nesso costitutivo che lega la conoscenza in tutte le sue forme alla vita sociale, si configura e può svilupparsi soltanto anche come «critica della società»⁷¹.

Dire che il materialismo storico è una teoria (dell'evoluzione sociale) e una metateoria al contempo — che si muove, cioè, tanto su un livello epistemico quanto su un livello epistemologico — equivale a dire che ha alla sua base una filosofia. Il rapporto fra il marxismo e la filosofia è stato sempre oggetto di discussioni, nel corso delle quali si è oscillato fra posizioni estreme: da chi sostiene che il marxismo, in quanto «scienza»,

propone l'abbandono puro e semplice della filosofia via via fino a chi ne fa una vera e propria escatologia filosofico-religiosa immanente. Habermas si richiama più volte al detto del giovane Marx, secondo cui se da un lato non è possibile «realizzare» la filosofia senza «superarla», dall'altro non è neppure possibile «superarla» senza «realizzarla»⁷²: il nesso tra marxismo e filosofia a suo parere non può essere disatteso (e agli inizi degli anni Settanta scriverà un saggio appunto sul *Ruolo della filosofia nel marxismo*⁷³, di cui si parlerà fra poco).

Questa rivendicazione della dimensione filosofica del marxismo non costituisce però per Habermas una ripresa di quelle forme di «coscientismo» nelle quali si impigliarono, almeno in parte, i rappresentanti del «marxismo occidentale». Habermas non esita a riconoscere che se il difetto principale del marxismo sovietico è stato ed è l'oggettivismo scientifico, quello del marxismo occidentale è per contro il soggettivismo filosoficistico. La marcata polemica antipositivistica di Habermas non deve suscitare l'impressione, o il sospetto, che essa abbia poi come suo sbocco logico la rivendicazione di un valore incondizionato della soggettività. Non meno importante è infatti in lui la polemica contro l'irrazionalismo, il decisionismo, il soggettivismo oggi dilaganti, a sostegno dell'istanza fondamentale della ragione. Il riconoscimento della funzione costitutiva, non tanto del soggetto, quanto del rapporto intersoggettivo, non si traduce nel suo privilegiamento narcisistico di fronte alla realtà oggettiva: i soggetti, la cui funzione viene rivendicata anche contro le pseudo-liquidazioni che altre correnti irrazionalistiche ne tentano, non «pongono» il senso della realtà, bensì lo «trovano»: la realtà sociale, nel suo costituirsi ad opera dell'attività (strumentale e comunicativa) degli uomini associati e cooperanti, si struttura secondo connessioni di senso che possono venir obliate da una soggettività alienata, ma anche ritrovate, recuperate e riscattate dal soggetto stesso che agisce nella storia. Qui sta anche il senso del non infrequente richiamo di Habermas a Vico.

Da questo punto di vista Habermas si distacca dai «maestri» francofortesi proprio perché da un lato non ne accoglie la nozione «sostanzialistico-spirituale», hegelianeggiante, del soggetto, dall'altro perché, se non concede nulla all'identificazione della ragione con la ragione strumentale, non valuta però quest'ultima in termini puramente negativi. La polemica incessante di Habermas contro lo scientismo non è però mai stata una polemica contro la scienza e la tecnica, né ha mai prospettato l'utopia di una «scienza diversa». Si è concretata invece nell'affermazione che non è possibile costruire una società emancipata con i soli mezzi della scienza e della tecnica, con il solo potenziamento delle «forze produttive», cioè nella sola dimensione dell'«agire strumentale»; ma altrettanto decisamente ha sostenuto che neppure è possibile costruirla facendone a meno. Ma scienza e tecnica devono essere assoggettate alle finalità dell'uomo; mentre la civiltà tecnologica e tecnocratica subordina l'uomo alle esigenze

⁶⁸ J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (già citato alla nota 16), p. 9 (tr. it. p. 11).

⁶⁹ Cfr. op. cit., p.

⁷⁰ Questo è il titolo dell'Introduzione del 1971 alla seconda edizione di *Theorie und Praxis* cit., p. 5 (tr. it., p. 29).

⁷¹ In merito, cfr. soprattutto *Conoscenza e interesse*, specie a pp. 46-48.

⁷² Cfr. J. Habermas, *Literaturbericht* ecc., tr. it. cit., pp. 43-44.

⁷³ *Zur Rolle der Philosophie im Marxismus*, in *Zur Rekonstruktion* ecc. cit., pp. 49-59 (tr. it. in *Dialettica della razionalizzazione* cit., pp. 139-65).

unidimensionale della produzione, Habermas, se accetta queste critiche tipiche dei francofortesi, e in particolare di Marcuse, non ne accetta però la conseguenza che scienza e tecnica (la «ragione strumentale») costituiscano di per sé la premessa di una inevitabile «oggettivazione» e «dominazione» dell'uomo, della sua riduzione ad oggetto o a strumento di un dominio fine a se stesso.

Ciò che decide infine della scienza e della tecnica, e della condizione dell'uomo, è il *principio* in base al quale la società si organizza; non dunque la semplice organizzazione, che è sempre stata connessa alla convivenza umana, e che è tanto più necessaria e necessariamente complessa quanto più complessa è la società da organizzare, bensì il *modo* in cui gli uomini sanno organizzare la propria convivenza. Non è la società industriale come tale, che sottopone il soggetto ad un dominio anonimo e implacabile, ma, molto più marxianamente, la società divisa in classi e organizzata in modo da perpetuare le sue divisioni e la struttura alienata e alienante del dominio.

In questo quadro dovrebbe risultare chiara la funzione fondamentale che Habermas assegna nella sua concezione al rapporto di *interazione*. Se davvero Marx ha concepito, come Habermas in parte sostiene, l'organizzazione della società sul modello offerto dalle scienze empiriche della natura — e questo punto a mio parere rimane altamente discutibile per quel che riguarda lo stesso Marx, anche se mi sembra accettabile per la storia del «marxismo reale», a partire da Engels —, allora è chiaro che egli resterebbe carente su una questione fondamentale: *i rapporti degli uomini fra di loro non si possono concettualizzare nello stesso modo e con gli stessi metodi che i rapporti fra gli uomini e la natura*. Si riapre così la dimensione intersoggettiva della società e della storia: un materialismo storico «ricostruito» deve poggiare sulla considerazione dei due momenti costitutivi del rapporto fra l'uomo e la natura, cioè il *lavoro*, e del rapporto degli uomini fra di loro, cioè l'*interazione*. Ma «interazione» significa, in senso lato, «ragione dialogica»: la «comunicazione libera dal dominio» presentata da Habermas come il *telos* dell'evoluzione sociale è possibile soltanto a condizione che la società sia organizzata in base ad un principio organizzativo in base al quale gli individui associati possano deliberare e decidere di comune accordo sul proprio destino. Non è forse qualcosa che assomiglia molto alla società senza classi, all'«umanità consociata», al «libero sviluppo di ciascuno come condizione del libero sviluppo di tutti», di cui parla proprio Marx? Vi è infatti in entrambi, Marx ed Habermas, un'idea regolativo-costitutiva che si potrebbe identificare come idea della liberazione o emancipazione umana universale.

A molti critici di parte marxista è certo sembrato che la dualità di lavoro e interazione introduca nel marxismo una variante che ne distorce l'assetto e il significato, ripristinando quel dualismo tra fare e agire che nella stessa concezione hegeliana, e per derivazione nel marxismo, si era voluto superare. Ora si può certo discutere se davvero in Marx non sia già presente, sotto altri termini, la distinzione fra lavoro e interazione, se anzi il concetto autenticamente marxiano del lavoro non implichi già un rapporto interattivo o comunicativo (nel senso che non si può parlare di

«lavoro umano» se non lo si vede come lavoro associato, collaborazione attiva degli uomini nella costruzione del loro mondo in tutti i suoi aspetti, basata quindi, almeno quando non si tratti di «lavoro alienato», anche sulla «comunicazione»). Ma sembra certo che nelle volgarizzazioni del marxismo praticate nella Seconda e nella Terza Internazionale, e attuate nei paesi del «socialismo reale», questo appiattimento dei rapporti interumani sulla sola dimensione oggettivistica della strumentalità tecnico-economica è stato portato assai innanzi. Si potrà anzi concedere ad Habermas che lo stesso Marx, in talune sue non rare espressioni (che però contrastano con l'impianto generale del suo pensiero) sembra inclinare verso una tale riduzione; e d'altra parte Habermas a sua volta, come si è visto, ha sempre ammesso che Marx se ne sarebbe reso colpevole soltanto nella propria autocomprensione riflessa, ma non già nelle sue «indagini materiali», nelle quali invece ha sempre tenuto presenti e distinti, almeno implicitamente i due aspetti o momenti del lavoro e dell'interazione. Il discorso di Habermas propone in sostanza di «ricostruire» il materialismo storico ritornando non già alla lettera di Marx contro le versioni deformanti di molti «marxisti», ma certo allo spirito «filosofico» di Marx contro la ispirazione «scientistica» del marxismo ortodosso.

Come si è già accennato, gli scritti che nel 1976 vennero raccolti nel volume *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*⁷⁴ sono stati elaborati dopo il 1973, quando cioè Habermas aveva già avviato e in parte attuato quel «mutamento di paradigma» di cui si è dianzi discusso. Fra tali scritti, oltre a quello che dà il titolo al volume, mi sembra particolarmente importante, per il nostro tema, quello sul *Ruolo della filosofia nel marxismo*⁷⁵. Ancora una volta la polemica di Habermas si svolge su due fronti: contro la metafisica e contro lo scientismo. Ma il rapporto con la filosofia, e precisamente con la grande tradizione filosofica tedesca, è per lui costitutivo del marxismo: del resto non a caso Marx ed Engels ne avevano rivendicato l'eredità al proletariato moderno, e Lenin vi riconosceva una delle «tre fonti e parti costitutive del marxismo». Ma a giudizio di Habermas questa eredità era stata invece trascurata o deformata o sperperata tanto nella versione evoluzionistico-positivistica della Seconda Internazionale, quanto dal «Diamat» staliniano (che da un punto di vista teoretico restò bloccato negli stessi schemi scientifici).

Rivendicando un preciso ruolo della filosofia nel marxismo, Habermas intende contribuire appunto alla «ricostruzione del materialismo storico». Ma la funzione che la filosofia deve continuare a svolgere in un materialismo storico «ricostruito» implica anche una «ricostruzione» dello stesso concetto di «filosofia». Ora secondo Habermas alle trionfanti concezioni scientifiche (la cui diffusione è favorita non solo dal fatto che il progresso tecnico-scientifico è divenuto il principale motore delle forze

⁷⁴ Cfr. nota 16.

⁷⁵ Cfr. nota 73.

produttive, ma anche e soprattutto dal prevalere di un modello tecnico-strumentale nello stesso sviluppo della società capitalistica) non possono costituire una valida alternativa né le filosofie tradizionali, né le filosofie della vita o dell'esistenza, né peraltro il marxismo ortodosso. Se lo scientismo ha veramente «soppresso» la filosofia senza realizzarla, e cioè riducendola alla funzione ancillare di una metodologia del sapere scientifico (e rivelandosi così quale «crede borghese, e non socialista, del mondo borghese») ⁷⁶, le filosofie tradizionali da un lato e il marxismo sovietico dall'altro, che pure mantengono un rapporto positivo con la tradizione filosofica, lo pagano però al prezzo di una «schermatura dogmatica (...) nei confronti delle scienze». Dal canto loro le filosofie della vita e dell'esistenza mantengono un rapporto solamente «estetico» con la grande tradizione filosofica, negandone la pretesa di validità e accogliendola soltanto come una serie di interpretazioni del mondo e di progetti di vita del tutto soggettivi ⁷⁷.

Soltanto nel «marxismo occidentale» si sono presentate, a giudizio di Habermas, «impostazioni teoretiche capaci di evitare gli errori complementari di un feticismo della scienza che conduce a un ripudio della filosofia, e di una recintazione dogmatica delle scienze, che vuol dire ossificazione della filosofia» ⁷⁸. Richiamandosi a questa tradizione del marxismo occidentale, Habermas non se ne nasconde però i limiti: la sua presa di posizione critica nei riguardi della Scuola di Francoforte è netta e precisa ⁷⁹. Ma egli mantiene almeno una delle tesi che caratterizzano il «marxismo occidentale»: e cioè, che se la filosofia è la forma più radicale dell'autoriflessione di una determinata epoca, «il proprio tempo appreso nel pensiero» (Hegel), allora le impostazioni teoriche di un marxismo non dogmatico sono necessariamente anche filosofiche. E tuttavia, avvertendo i limiti e le aporie di questo indirizzo, il non superato «soggettivismo» o «coscienzialismo» che sotto un certo aspetto si configura come il controaltare (altrettanto unilaterale) dell'«oggettivismo» sovietico, propone un'altra via per realizzarne il programma, e pertanto anche una diversa concezione della filosofia e del suo «ruolo» nel marxismo, che sia realmente in grado di restaurare «l'unità fra ragione teoretica e ragione pratica» ⁸⁰; appunto quella che deriva da una reinterpretazione, o «ricostruzione», fondata sul nuovo paradigma della filosofia del linguaggio.

Il saggio centrale che dà il titolo al libro sulla *Ricostruzione* mette in chiara luce quale sia il senso di questo nuovo «ruolo della filosofia nel marxismo», che fa tutt'uno con la «nuova» concezione della filosofia prospettata da Habermas. Anche se non si esprime esplicitamente in questi termini, mi sembra di poter affermare che non è azzardato interpretare la sua posizione in questo senso: la filosofia si trova, rispetto

alle scienze (della natura e dello spirito), nella posizione di una «metateoria» rispetto alle «teorie» di cui enuclea il «significato»; ha quindi una funzione «ermeneutica», ma al contempo anche una funzione «normativa». Se le scienze ci informano sulla realtà, la filosofia ce ne rivela il senso e ci indica la via per la sua trasformazione pratica in conformità alle esigenze «pratico-morali» dell'uomo.

La proposta di Habermas, com'è noto, si impenna su alcune innovazioni fondamentali rispetto alla formulazione originaria ed alle interpretazioni più «critiche» del materialismo storico. Non solo e non tanto in quanto affianca la categoria dell'«interazione» a quella del «lavoro», l'«agire comunicativo» all'«agire strumentale e strategico»; con ciò egli non pensa infatti di aver cambiato il senso del materialismo storico marxiano, dato che a suo parere (come si è già più volte ricordato) Marx aveva fatto un uso almeno implicito di questa dualità categoriale nelle sue «analisi materiali», anche se poi non aveva saputo riconoscerlo chiaramente nelle sue riflessioni metateoretiche. Una delle innovazioni maggiori introdotte da Habermas sta nel fatto che la sua «ricostruzione» culmina in un primo abbozzo di una «teoria dell'evoluzione sociale» che non rappresenta però un tentativo di rianimare il tanto criticato evolucionismo scientifico-positivistico. Non si propone infatti di ricostruire le forme storiche successivamente assunte, per una sorta di necessità naturale, dalla società umana nel corso del suo sviluppo, bensì di analizzare la struttura di formazioni sociali differenziate e solo logicamente successive, in base ai «principi di organizzazione» sui quali esse si impennano ⁸¹.

Esaminando il concetto marxiano di «lavoro sociale», come forma specifica in cui gli uomini riproducono la loro vita a differenza degli animali, Habermas rileva come esso «scenda troppo in fondo nella scala evolutiva», perché «non solo gli uomini, ma già gli ominidi si distinguono dalle scimmie antropoidi per il fatto che si dispongono alla riproduzione attraverso il lavoro sociale e costituiscono un'economia» ⁸². Per contro, «non gli ominidi, ma solo gli uomini fanno saltare quella struttura sociale che è nata nella serie dei vertebrati», cioè «l'ordine gerarchico unidimensionale in cui (...) ad ogni animale è assegnato uno ed un solo status» ⁸³. Si può infatti parlare di riproduzione della vita umana «solo quando l'economia di caccia viene integrata da una struttura sociale familiare», il che equivale alla sostituzione del sistema animale di *status* con «un sistema di norme sociali che presuppone il linguaggio» ⁸⁴.

Ma anche il linguaggio non è una caratteristica sufficiente a connotare il tipo di vita umana. Infatti gli stessi ruoli sociali presenti nel tipo di vita degli animali superiori e degli ominidi «possono costituirsi solo quando i partecipanti all'interazione dispongono di un orizzonte temporale che trascenda conseguenze di immediata utilità; e pertanto «lavoro e

⁷⁶ Cfr. *Zur Rolle* ecc. cit., pp. 53-55 (tr. it., pp. 144-46).

⁷⁷ Op. cit., p. 57 (tr. it., p. 147).

⁷⁸ Op. cit., p. 56 (tr. it., p. 148).

⁷⁹ Cfr. in proposito *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., vol. I, pp. 489-534; vol. II, pp. 548 ss.

⁸⁰ Cfr. *Zur Rolle* ecc. cit., p. 158 (tr. it., p. 149).

⁸¹ Cfr. *Zur Rekonstruktion* ecc. cit., pp. 167 ss. (tr. it. pp. 126 s.).

⁸² Op. cit., p. 148 (tr. it., p. 108).

⁸³ Op. cit., p. 150 (tr. it., p. 109).

⁸⁴ Op. cit., ibid.

linguaggio sono anteriori a uomo e società»⁸⁵. Ciò significa che «se il concetto di lavoro sociale è fondamentale, perché l'acquisizione evolutiva dell'organizzazione sociale del lavoro e della distribuzione è (...) antecedente allo sviluppo di sistemi sociali di ruoli», allora la forma di vita specificamente umana può essere caratterizzata «solo se colleghiamo il concetto di lavoro sociale con quello del principio familiare di organizzazione»⁸⁶.

Marx aveva collegato «il concetto di lavoro sociale a quello di storia del genere umano», la cui ricostruzione è resa possibile dal concetto di «modo di produzione», caratterizzato da un certo stadio di sviluppo delle forze produttive e da determinati rapporti di produzione, che «non variano le une indipendentemente dagli altri, ma formano strutture che a) si corrispondono reciprocamente, b) producono solo un numero finito di gradi di sviluppo strutturalmente analoghi, cosicché c) ciò che ne risulta è una serie di modi di riproduzione da ordinare secondo una logica di sviluppo»⁸⁷.

La versione marxista ortodossa dello sviluppo distingue cinque (o sei) modi di produzione, che «dovrebbero designare gradi universali di evoluzione sociale». Ma questa «interpretazione dogmatica dello schema di storia del genere condivide con gli abbozzi di filosofia della storia del diciottesimo secolo una serie di debolezze», soprattutto in quanto «mostrando una successione di cinque o sei modi di produzione, fissa lo sviluppo unilineare, necessario, ininterrotto e ascendente di un *macrosoggetto*». A tale modello, che la ricerca storica ed etnologica ha ampiamente falsificato, Habermas intende contrapporre «un'interpretazione più acuta, che non si esponga alle obiezioni mosse all'oggettivismo del pensiero dei filosofi della storia»⁸⁸.

In primo luogo, secondo Habermas «il materialismo storico non ha bisogno di dare per presupposto un *soggetto del genere* in ordine al quale si compia l'evoluzione», perché «portatrici dell'evoluzione sono (...) le società e i soggetti di azione ad esse integrati»; in secondo luogo, «se si separa la logica dello sviluppo dalla dinamica dello sviluppo, cioè il *modello* razionalmente ricostruibile di una gerarchia di strutture sempre più comprensive dai *processi* in cui si sviluppano i sostrati empirici, non abbiamo più bisogno di chiedere alla storia né unilinearità, né necessità, né continuità, né irreversibilità»⁸⁹. Con queste precisazioni, Habermas intende allora sostenere la tesi che «i criteri del progresso storico, additati dal materialismo storico nel dispiegamento delle forze produttive e nella maturità delle forme sociali di relazione, sono in grado

di avere una giustificazione sistematica»⁹⁰.

A tale scopo Habermas esamina due «assunti fondamentali» del materialismo storico, ossia il «teorema delle sovrastrutture» e la «dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione». La formulazione più celebre di tali assunti è quella contenuta nella Prefazione del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, che Habermas cita per intero e così riassume: «In ogni società, forze produttive e rapporti di produzione costituiscono, a seconda del modo di produzione in essa dominante, una struttura economica dalla quale vengono determinati tutti gli altri sistemi parziali della società»⁹¹. Ora di tale teorema si è a lungo affermata un'interpretazione economicistica (Plechanov ecc.), resa più cauta p. es. da Labriola e da Max Adler, mentre Lukács, Korsch e Adorno gliene hanno contrapposta una dialettica. Ma se si risale al brano in questione, «dal contesto in cui Marx colloca il suo teorema si ricava tuttavia chiaramente che la dipendenza della sovrastruttura dalla base era riferita in prima istanza solo alla fase critica in cui una società passa ad un nuovo livello di sviluppo», e perciò «si riferisce non ad una qualche costituzione ontologica della società, ma al ruolo di direzione che la struttura economica assume nell'evoluzione sociale»⁹².

D'altra parte, l'equiparazione fra «base» e «struttura sociale» vale soltanto per le società capitalistiche, mentre ad esempio nelle società primitive la funzione di base è assunta dai sistemi di parentela, e nelle società delle grandi civiltà antiche e moderne dai sistemi di potere. «I rapporti di produzione emergono in quanto tali e assumono forma economica solo quando, nel capitalismo, il mercato assume, accanto alla sua funzione di direzione, la funzione di stabilizzare i rapporti di classe»; e «comunque stiano le cose, i rapporti di produzione possono servirsi di istituzioni diverse»⁹³.

In generale però «il nucleo istituzionale attorno al quale si cristallizzano i rapporti di produzione stabilisce una determinata forma di integrazione sociale», intesa come «assicurazione dell'unità di una *Lebenswelt* sociale attraverso valori e norme». Ora, quando «i problemi sistemici non possono essere risolti d'accordo con la forma dominante di integrazione sociale», pertanto «questa forma deve essere rivoluzionata per dare spazio a nuove soluzioni del problema», allora «entra in pericolo l'identità della società» — ossia, si produce una *crisi sociale*. Marx individuava il meccanismo determinante le crisi nella contraddizione che in determinate situazioni storiche può aprirsi tra le forze produttive e i rapporti di produzione. Ma tale dialettica è stata «intesa spesso in senso *tecnocratico*», cioè nel senso che le tecniche produttive impongano determinate forme di organizzazione sociale e determinino, attraverso l'organizzazione sociale del lavoro, i rapporti di produzione corrispondenti⁹⁴. Se però si

⁸⁵ Op. cit., p. 151 (tr. it., pp. 111 s.).

⁸⁶ Op. cit., p. 152 (tr. it., p. 112): «Produzione e socializzazione, lavoro sociale e sostentamento dei figli sono di eguale importanza per la riproduzione del genere: fondamentale è perciò la struttura familistica della società, che governa entrambi gli elementi: l'integrazione tanto della natura esterna quanto della natura interna» (ibid.).

⁸⁷ Op. cit., p. 153 (tr. it., p. 113).

⁸⁸ Op. cit., pp. 153 s. (tr. it., pp. 113 s.).

⁸⁹ Cfr. op. cit., pp. 154 ss. (tr. it., pp. 114 ss.).

⁹⁰ Op. cit., p. 157 (tr. it., p. 116). Il corsivo è mio.

⁹¹ Op. cit., p. 157 (tr. it., p. 117).

⁹² Cfr. op. cit., p. 158 (tr. it., p. 117).

⁹³ Cfr. op. cit., pp. 158 s. (tr. it., p. 118).

⁹⁴ Cfr. op. cit., pp. 159 s. (tr. it., pp. 118 s.).

tengono distinti, come propone Habermas, l'agire strumentale e l'agire comunicativo, allora è possibile interpretare diversamente, e cioè in modo non economicistico-deterministico, quel fondamentale teorema marxiano: ossia, come Habermas efficacemente riassume, nel senso che: «a) c'è un meccanismo endogeno di apprendimento che provvede ad una crescita spontanea del sapere tecnicamente e organizzativamente valorizzabile e alla sua riconversione in forze produttive; b) un modo di produzione è in condizioni di equilibrio solo quando sussistono corrispondenze strutturali tra lo stadio di sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione; c) il dispiegamento delle forze produttive, che ha cause endogene, fa nascere incompatibilità strutturali fra questi due ordini; e d) tali incompatibilità provocano squilibri nel modo di produzione e devono portare ad un rovesciamento dei rapporti di produzione esistenti»⁹⁵.

Tuttavia anche in questa versione resterebbe oscuro «in che cosa consiste il meccanismo di sviluppo con l'aiuto del quale noi potremmo spiegare i nuovi elementi evolutivi»; infatti «il meccanismo di apprendimento postulato spiega la crescita di un potenziale cognitivo e forse anche la sua riconversione in tecnologie e strategie di aumento della produttività»; spiega quindi «la nascita di problemi sistemici che, quando diventano troppo grandi le dissimiglianze strutturali tra forze produttive e rapporti di produzione, minacciano l'esistenza del modo di produzione; ma non può indicarci come si possano risolvere i problemi in tal modo insorti». Lo sviluppo delle forze produttive certamente «*dà via libera* al rovesciamento dei rapporti di produzione e a un rinnovamento evolutivo del modo di produzione, ma *non li produce*»; a tale scopo infatti occorre, come del resto ben sapeva Marx e sanno in genere i marxisti non dogmaticamente scienziati, l'attività pratica di uomini associati capaci di concordare i loro piani d'azione e gli obiettivi comuni da raggiungere in una lotta collettiva. Ora secondo Habermas «l'introduzione di nuove forme di integrazione sociale (...) richiede un sapere di tipo pratico-morale, non un sapere tecnicamente valorizzabile che possa essere tradotto e messo in opera in base a regole di agire strumentale e strategico»; e cioè «richiede non un ampliamento del nostro controllo sulla natura esterna, ma un sapere che possa incarnarsi in strutture di interazione, (...) un ampliamento dell'autonomia sociale nei confronti della nostra propria natura interna»⁹⁶. Ma se è vero che «le regole dell'agire comunicativo si sviluppano (...) in reazione a mutamenti nell'ambito dell'agire strumentale e strategico», è altrettanto vero, ed ancor più importante, che «nel farlo seguono una logica propria», irriducibile a quella dell'agire strumentale⁹⁷.

⁹⁵ Op. cit., p. 160 (tr. it., p. 119). «Il dispiegamento delle forze produttive come un meccanismo di produzione che crea problemi e che, certo, *dà via libera* al rovesciamento dei rapporti di produzione e ad un rinnovamento evolutivo del modo di produzione, ma non li produce», non è di per sé sufficiente a spiegare l'evoluzione della società (op. cit., p. 161, tr. it., p. 120).

⁹⁶ Cfr. op. cit., pp. 160 s. (tr. it., pp. 119 s.).

⁹⁷ Cfr. op. cit., pp. 162 s. (tr. it., p. 121).

Come si è già anticipato, la conclusione del discorso habermasiano sul materialismo storico è a questo punto, conformemente alla teoria della bidimensionalità (strumentale e comunicativa) dell'agire umano, la proposta di ricostruirlo in direzione di una «generalizzazione ancora più forte» di quella fondata sul concetto di «modo di produzione» (il quale ormai non sembra più «abbastanza astratto per cogliere i caratteri universali di un livello di sviluppo sociale»), sostituendolo con il concetto di «principio di organizzazione», inteso come l'insieme di «quelle innovazioni che divengono possibili attraverso passi di apprendimento ricostruibili secondo una logica di sviluppo, e che istituzionalizzano un livello di apprendimento di volta in volta nuovo della società»⁹⁸.

7. Alcune considerazioni critiche finali

Credo si debba anzitutto dare atto ad Habermas di avere fornito un contributo essenziale ad una «ricostruzione del materialismo storico» che lo metta in grado da un lato di rispondere efficacemente alle critiche rivoltegli dagli avversari, dall'altro di interpretare più adeguatamente la realtà storico-sociale del nostro tempo, ottemperando così all'esigenza esplicitamente annunciata da Gramsci e implicitamente perseguita dal «marxismo occidentale» di riportare il materialismo storico all'altezza della più avanzata cultura mondiale. Tale contributo si incentra, com'è ovvio, sull'energica rivendicazione della dimensione «comunicativa» o «interattiva» accanto a quella «strumentale» o «lavorativa» del genere umano; il che poi vuol dire che gli uomini possono costruire una società emancipata e libera soltanto se oltre a *lavorare*, potenziando così le «forze produttive», si adoperano anche a costruire di comune accordo, e cioè non coattivamente, l'organizzazione intersoggettiva, collettiva, di una nuova società (e credo superfluo ricordare che quando Habermas parla di «lotta» per la emancipazione, e ancor più quando ammette che «in determinate circostanze» potrebbe essere necessaria un'azione rivoluzionaria, non intende certo accettare una visione irenica e acconfittuale dell'evoluzione sociale verso migliori ordinamenti). Dopo la pubblicazione del libro sulla *Ricostruzione*, e cioè ormai da dieci anni, l'interesse per il materialismo storico *sembra* esser passato in secondo piano nei suoi scritti, in favore di una problematica legata ai problemi della «comunicazione» e del «discorso». Ma si tratta almeno in parte di un'apparenza: l'ultimo libro di Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*⁹⁹, come già la *Theorie des kommunikativen Handelns*¹⁰⁰, dedicano molte pagine a Marx e al marxismo, attestando così il persistere del suo interesse per questa problematica — anche se a prima vista potrebbero indicare un accentuarsi dei motivi critici a scapito di quelli «ricostruttivi».

⁹⁸ Cfr. op. cit., pp. 167 ss. (tr. it., pp. 126 ss.).

⁹⁹ Frankfurt a.M., Suhrkamp 1985. È in corso una mia traduzione in italiano che uscirà presso Laterza, presumibilmente verso la fine del 1986.

¹⁰⁰ Cfr. qui sopra la nota 14.

vi». Ma forse si tratta di un altro modo per impostare una ricostruzione più avanzata e più adeguata a replicare soprattutto alle dilaganti tendenze neoconservatrici di questi ultimi anni¹⁰¹. Non intendo però in questa sede affrontare a fondo questo problema, che richiede una più approfondita riflessione: mi limiterò qui a indicare alcuni motivi critici che mi sembra di poter svolgere anche fermandomi all'opera sulla *Ricostruzione del materialismo storico*.

Ho già accennato che la presenza o meno, nel pensiero del Marx maturo, anche della dimensione comunicativa si può certo discutere, ma solo sottoponendo i testi ad un'attenta analisi. Per parte mia credo che questi testi, scritti in momenti diversi e in condizioni di particolari difficoltà, presentino di volta in volta differenti possibilità interpretative; privilegiare quelli nei quali la dimensione comunicativa o interattiva viene appiattita su quella strumentale, o per converso quelli nei quali essa invece se ne distingue, significa voler offrire ad ogni costo, e anche contro le evidenze, un'immagine unitaria di «ciò che ha veramente detto Marx», di cui per di più non si avrebbe alcun bisogno in vista di una «ricostruzione del materialismo storico» veramente capace di aiutarci a conoscere, comprendere e trasformare la realtà d'oggi.

Ma al di là della questione circa l'unitarietà o meno dell'opera del Marx maturo, della compresenza o meno di differenti moduli teorici nello stesso *Capitale*, delle eventuali differenze teoriche e problematiche fra il *Capitale*, i *Grundrisse* e le *Theorien über den Mehrwert*, mi sembra che quanto oggi importa sia soprattutto di scegliere (e svolgere, integrare, correggere o «ricostruire») quello che già in Marx rappresentava la vera novità del suo assunto critico, abbandonando tutto ciò che eventualmente ad un'analisi critica risultasse invece davvero obsoleto o legato a impostazioni oggi inaccettabili. Non si tratta certo di essere «più marxisti di Marx»; ma, se mai, di essere i «marxisti» dell'ultimo ventennio del ventesimo secolo. Perciò possiamo e dobbiamo riconoscere, a mio parere, che la proposta «ricostruttiva» di Habermas giova a rimettere in discussione, rivelandone le radicali insufficienze analitiche, interpretative e pratiche, tutte le precedenti versioni del materialismo storico, tutti i «marxismi» succedutisi da un secolo a questa parte: o perché (come nelle versioni «ortodosse» della Seconda e della Terza Internazionale) hanno effettivamente appiattito la dimensione comunicativa dell'agire umano su quella strumentale e strategica; o perché (come in quelle versioni che si sono rese conto delle conseguenze analiticamente e praticamente negative cui conduceva tale riduzionismo) hanno cercato di rivitalizzare il marxismo recuperandone la dimensione etico-pratica accanto a quella tecnico-pratica, attraverso un ritorno a quel paradigma della «filosofia della coscienza» che il pensiero del Novecento andava mettendo in crisi. Se la svolta fondamentale operata da Habermas nello sviluppo

del suo pensiero va identificata appunto, come si è visto, nel passaggio dal paradigma della *Bewusstseinsphilosophie* a quello della *Sprachphilosophie*, mi sembra legittimo asserire che in tal modo egli ha aperto una nuova via per una «ricostruzione del materialismo storico» che sia al contempo in grado di soddisfare le richieste critiche del più avanzato pensiero contemporaneo, e tuttavia resti in qualche modo fedele a quelle che erano le intenzioni e le impostazioni originarie di Marx, o per lo meno di quegli aspetti del pensiero di Marx, che già al suo tempo rappresentavano l'inizio di un nuovo modo di filosofare, e che oggi possono e debbono venir ripresi e sviluppati.

Ciò non toglie che da un punto di vista che si vuole ancora marxista talune posizioni di Habermas possano suscitare qualche perplessità, almeno fino a più precisi chiarimenti. Ne indicherò solo alcune fra quelle che mi sembrano più importanti (e che però non sono tra quelle solitamente messe sotto accusa dai «marxisti» dogmatici). In primo luogo, come taluno ha già osservato, ciò che effettivamente Habermas «ricostruisce» è la concezione del materialismo storico quale teoria dell'evoluzione sociale. Si è già visto in che cosa questa teoria habermasiana si differenzi dall'evoluzionismo positivistico-naturalistico, penetrato nel marxismo soprattutto ad opera di Kautsky, ma non senza qualche responsabilità di Engels; e qui basterà rammentare che per Habermas non si tratta di una teoria della *dinamica evolutiva*, bensì di una *logica evolutiva*. Ma l'obiezione mossa a tale riguardo consiste nel contrapporre a questa «logica evolutiva» la teoria della società capitalistica, quale vero nucleo dell'opera matura di Marx. Da questo punto di vista la «ricostruzione» habermasiana non avrebbe ricostruito davvero Marx, ma se mai Engels, Kautsky e magari Stalin, perché questi ultimi, a differenza di Marx, hanno appunto sviluppato, ciascuno a suo modo, una «teoria dell'evoluzione sociale», alla quale Marx ha dedicato poco più che quella ventina di righe che si trovano nella *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, mentre la sua opera matura, dai *Grundrisse* attraverso il *Per la critica* fino al *Capitale*, consiste appunto nella «analisi della nostra società attuale, cioè della società capitalistica, attraverso la critica della sua autocomprensione ideologica, cioè appunto dell'economia politica come (pretesa) scienza, in base all'analisi della «forma-valore»¹⁰². Ora

¹⁰¹ Ad una polemica contro tali tendenze politiche e culturali Habermas ha dedicato negli ultimi tre o quattro anni numerosi scritti, molti dei quali raccolti ora nel volume *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. M., 1985, apparso poco prima dell'altro libro su *Der philosophische Diskurs der Moderne*.

¹⁰² Cfr. V.M. Roth, *Mit Marx an Marx vorbei? Histomat, und Histomat*, Jürgen Habermas' Thesen zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, in: D. Henrich (a cura di), *Ist systematische Philosophie möglich?*, già citato alla nota 16. Sulla problematica della forma-valore, cfr.: H.G. Backhaus, *Dialektik der Wertform*, in A. Schmidt (a cura di), *Beiträge zur Marx'schen Erkenntnistheorie*, 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1969; *Materialien zur Rekonstruktion der Marx'schen Werttheorie*, in A.A. V.V., *Gesellschaft. Beiträge zur Marx'schen Theorie*, nn. 1, 3, 11, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1973, 1974 e 1978; *Sulla problematica del rapporto fra «logico» e «storico» nella critica marxiana dell'economia politica*, in «Marx 101», n. 3, Milano 1985; H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt a. M. 1970 (tr. it.: *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, Bari, De Donato 1973); H.J. Krahel, *Zur Wesenlogik der Marx'schen Warenformanalyse*, in: *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt a. M. 1971 (tr. it.: *Logica dell'essenza e analisi marxiana della merce*, in *Costituzione e lotta di classe*, Milano,

Habermas non ha mai dedicato troppa attenzione a questo tipo di analisi, ed anzi negli ultimi anni ha esplicitamente dichiarato di ritenerla obsoleta. Ciò comunque non toglie che la «ricostruzione» habermasiana possa essere valida nei riguardi, se non di Marx, per lo meno del «marxismo» come storicamente si è andato svolgendo.

In secondo luogo, si può osservare che se da *Lavoro e interazione*, attraverso *Conoscenza e interesse*, fino alla *Ricostruzione del materialismo storico* ed oltre, Habermas ha sempre insistito sulla necessità di analizzare l'agire umano tenendo conto delle due dimensioni dell'agire strumentale e dell'agire comunicativo, le sue «analisi materiali» si sono però limitate quasi esclusivamente alla sola dimensione comunicativa, e nella *Theorie des kommunikativen Handelns* la dimensione del lavoro è poco trattata (anche se va tenuto presente che l'opera è esplicitamente dedicata all'altra dimensione dell'agire). Ora si potrebbe discutere se già l'equiparazione all'agire strumentale rispecchi veramente la concezione che del lavoro aveva Marx (a differenza p. es. non solo di molti «marxisti», ma anche di molti sociologi empiristi); ma, soprattutto, si potrebbe obiettare che questa per lo meno scarsa attenzione al «mondo del lavoro» rappresenta un limite della teoria habermasiana. Tale limite non mi sembra però costitutivo, e quindi insuperabile: sulla base delle indicazioni dello stesso Habermas si può tentare di elaborare una più articolata teoria del lavoro sociale, che in qualche modo «completi» la ricerca habermasiana, senza rimetterla interamente in discussione; e taluni suoi allievi hanno lavorato appunto in questo senso.

In terzo luogo, la convinzione che la «critica dell'economia politica» non possa più costituire il nucleo centrale di un'analisi della società capitalistica, in quanto nel «capitalismo organizzato» il mercato avrebbe perduto la funzione determinante che aveva invece nel «capitalismo liberale», e sarebbe stato in gran parte sostituito dagli interventi dello Stato anche nella sfera economica, non dovrebbe portare alla conclusione che in un materialismo storico «ricostruito» si possa fare a meno di una «critica dell'economia politica» e di quella «analisi della forma-valore» che ne costituisce il momento centrale. Se è vero che l'intervento statale nella sfera economica ha profondamente modificato la funzione del mercato entro il sistema capitalistico, non lo ha però eliminato (il che equivarrebbe veramente alla fuoriuscita dalla società capitalistica), e perciò le teorie marxiane in proposito conservano una loro sia pur non esclusiva validità (e d'altronde si sta assistendo proprio oggi ad una rivalutazione «neoliberistica», ma in realtà «conservatrice», del mercato!). Se è vero, inoltre, che il marxismo non ha finora saputo elaborare una teoria dello Stato capace di render conto della realtà dello Stato nella società tardocapitalistica, ciò non significa che non la possa elaborare, magari utilizzando

Jaca Book 1973). La prima opera su questa problematica è però del russo I. I. Rubin, *Ocerki po teorii stoimosti Marksa*, Mosca/Leningrado 1928 (tr. it. dalla traduzione inglese: *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Milano, Feltrinelli 1976). Si veda inoltre: M. Eldred/M. Hanlon/L. Kleiber/V.M. Roth, *La forma-valore*, Manduria, Lacaita 1983.

do gli schemi habermasiani, ma anche riprendendo le impostazioni genuinamente marxiane, un materialismo storico oggi «ricostruito».

Queste osservazioni non vogliono essere la premessa per una liquidazione del tentativo habermasiano, quale quella che è stata tentata con troppa facilità e superficialità da diversi «marxisti» tedeschi e no, comunque «ortodossi» — anche se talune critiche da parte di altri meno dogmatici marxisti sembrano spesso colpire nel segno. Credo si debba invece proporre una prosecuzione critica del lavoro svolto da Habermas nella prospettiva di una «ricostruzione» del materialismo storico, che egli stesso non ha mai preteso di avere portato a termine, ma soltanto avviato¹⁰³. Soprattutto, che si debba cercare un punto di incontro, e di accordo o di sintesi, fra questo filone ricostruttivo e altri, come ad esempio quello che prospetta una ricostruzione della teoria marxiana fondata sull'analisi della forma-valore, come base per sviluppare una teoria della società neocapitalistica adeguata ai problemi che su tutti i livelli della realtà storico-sociale si presentano oggi a noi, nel nostro tempo.

¹⁰³ Il volume più volte citato ove si tratta della «ricostruzione» del materialismo storico è infatti intitolato *Zur Rekonstruktion* ecc.: ove il «zur» implica appunto l'idea di un «progetto».

NATURA E STORIA IN MARX

di Hans Heinz Holz

I.

Un'ontologia generale, o anche una teoria della natura pienamente elaborata sono assenti, indubbiamente, nella filosofia marxista ai suoi inizi. L'interesse primario, sia di Marx che di Engels, è rivolto allora a un concetto filosofico della storia. Entrambi sono convinti che questo concetto possa essere elaborato solo sul terreno della scienza, già costituita, delle attività dell'uomo come ente generico, cioè dell'economia nella sua universalità, o economia *politica*. L'essenza dell'uomo è trattata storicamente tanto nel saggio giovanile di Engels, *Linee di una critica dell'economia politica*, pubblicato negli «Annali franco-tedeschi», che nei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx, nello stesso anno 1844: nell'uno e nell'altro testo, momento costitutivo dell'essenza generica dell'uomo è il *lavoro*, in opposizione al naturalismo antropologico di Feuerbach¹. Ancora in forma immatura, e solo al livello della riflessione filosofica, emerge l'idea di una teoria dello svolgimento storico come teoria dello sviluppo di formazioni economico-sociali: la *coscienza dell'esteriorità* dell'oggetto all'uomo, figura precapitalistica, passa, con l'economia politica borghese, a *coscienza dell'estraneazione* dell'uomo nell'oggetto, producendo insieme la parvenza dell'autoattività, autonomia e libertà dell'uomo nel lavoro e mediante il lavoro². Marx coglie qui i rapporti di produzione capitalistici attraverso la forma della loro coscienza teorica, formulata nell'economia politica borghese e nella filosofia (in primo luogo: nella filosofia di Hegel), ed è per questo che può rifarsi a Hegel, come alla forma più matura di riflessione filosofica dell'economia politica³. Il

¹ È il contrasto formulato nella prima *Tesi a Feuerbach*.

² Si legga nei *Manoscritti economico-filosofici* (MEO, III, p. 318): «... sotto l'apparenza di un riconoscimento dell'uomo l'economia politica, il cui principio è il lavoro, è piuttosto soltanto la conseguente effettuazione del rinnegamento dell'uomo, dacché l'uomo non sta più in una tensione esterna verso l'esistenza esteriore della proprietà privata, bensì è diventato esso stesso questa tensione, essenziale [dieses gespannte Wesen] alla proprietà privata. Quel che era prima un *essere-esterno a sé*, reale alienazione dell'uomo, è ora diventato l'azione dell'alienarsi [Tat der Entäusserung]».

³ «Hegel si attiene al punto di vista dell'economia politica moderna. Egli intende il

limite di questa interpretazione della storia nel piano del suo rispecchiamento in teorie, affiora, però, là dove Marx interpreta il «crescente cinismo dell'economia politica... da Smith attraverso Say fino a Ricardo, Mill ecc.», come indizio del rispecchiamento, nell'economia, di rapporti capitalistici effettuali.

Lo svolgimento teorico di questi rapporti, egli scrive, dovrà ora prendere il posto della loro semplice esposizione ideologica nell'economia politica borghese⁴. Il McLellan sostiene, invece, che «solo con la stesura dell'*Ideologia tedesca* Marx pervenne a quella concezione materialistica della storia che doveva costituire il «filo conduttore» di tutti i suoi studi successivi... nel corso dei dieci anni precedenti, gli scritti di Marx si sviluppano attraverso le successive fasi dell'idealismo — dapprima romantico, poi hegeliano — fino a giungere al razionalismo liberale e a un'ampia critica della filosofia hegeliana... Questi primi scritti si possono definire premarxisti»⁵. Questa ricostruzione non mi pare accettabile. Nelle critiche a Hegel e poi nei *Manoscritti* parigini sono già delineati — io ritengo — i punti di riferimento filosofici della teoria marxiana: manca ancora uno svolgimento adeguato delle analisi economiche, e perciò anche le posizioni filosofiche restano sbazzate e incomplete. Ma già nei *Manoscritti* del 1844 il comunismo è inteso come «il risolto enigma della storia», la «reale appropriazione dell'umana essenza da parte dell'uomo e per l'uomo», la «verace soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo... verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e autoconferma, fra libertà e necessità, fra individuo e genere»⁶. Da qui, una linea diretta conduce alle *Tesi su Feuerbach*, al capitolo sul feticismo nel primo libro del *Capitale*, e alla prospettiva del «regno della libertà» nel terzo. Le stazioni di questa via sono passi successivi di una storia filosofica — cioè di una storia pensata secondo i concetti del suo movimento e delle sue fasi. Il superamento della filosofia, come mera interpretazione, rientra nel processo di questa comprensione concettuale della storia; ma la filosofia si realizza, diventando momento di un consapevole «cambiare il mondo», cioè di un mutamento che intende concettualmente se stesso⁷. Osserva

lavoro come l'essenza, l'essenza che si fa vera, dell'uomo» (cfr. l.c., p. 361). Nel suo studio su *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (Einaudi, Torino 1960; ed. or. Zurigo 1948) G. Lukács ha messo in chiaro il fondamento storico di questo collegamento compiuto da Marx, mostrando come la problematica filosofica di Hegel nascesse dalla riflessione teorica di concezioni dell'economia politica.

⁴ Il passo seguito così: «Poiché essi fanno della proprietà privata nella sua forma attiva il soggetto, e dunque fanno l'uomo essenziale, e al contempo lo fanno essenziale in quanto inessenziale, la contraddittoria realtà corrisponde, così, interamente all'essenza contraddittoria che hanno riconosciuto come principio» (MEO, III, p. 318).

⁵ D. McLellan, *La concezione materialistica della storia*, in: *Storia del marxismo*, vol. I, Torino 1978, p. 37.

⁶ Cfr. MEO, III, p. 324.

⁷ «La filosofia non può realizzarsi senza il superamento [Aufhebung] del proletariato, il proletariato non può superarsi senza la realizzazione della filosofia». K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in MEO, III, p. 204.

giustamente István Mészáros che «l'idea [marxiana] di questa *Aufhebung* della filosofia non corrisponde a un puro e semplice spostamento teorico dalla filosofia alla scienza, ma a un programma pratico complesso...; questo significa che la filosofia resta parte integrante della lotta per l'emancipazione... Possiamo attribuire qualche significato all'idea di realizzare la filosofia?»⁸. Mészáros conclude il suo scritto con questa domanda: ma la risposta è da formulare nel senso che la realizzazione della filosofia è la realizzazione del comunismo.

Chi ha presente l'opera di Marx nel suo complesso non può non vedere che al centro di essa è il problema della conoscenza delle leggi della storia, e che questa conoscenza dovrà fornire mezzi per un intervento preciso e corretto nei processi storici, in vista della realizzazione del comunismo. Ma una delle vedute più importanti della teoria marxiana della storia consiste proprio nel riconoscimento che la riflessione teorica del processo è essa stessa mediata dal rapporto socialmente determinato degli uomini al mondo, e dunque relativa, dipendente dal suo luogo storico, dalla sua funzione nella lotta di classe, dal punto di vista di classe; dunque, la riflessione teorica deve essere oggetto di una decifrazione critica, del suo aspetto ideologico. Sembrerebbe allora che ogni teoria materialistica sulla natura come tale, indipendentemente dalla «attività oggettuale» dell'uomo, debba rivelarsi ideologica; e cadere pertanto in quel «paralogismo idealistico» che A. Mazzone considera costitutivo e inevitabile di ogni filosofia che assuma «caratteri astratti e antistorici, più o meno pronunciati, ma necessari»⁹. Significa questo che il tentativo, intrapreso da Engels e da Lenin, di dare al materialismo storico un fondamento ontologico in una dialettica della natura, deve cadere sotto la sferza della critica dell'ideologia, inerente alla filosofia di Marx? Se ne deve concludere che «Natura» è una nozione ideologica, la quale poi, nel processo storico di sviluppo del modo di produzione e delle scienze che in questo sviluppo si riversano, viene a modificarsi e dissolversi? Proprio in questo il Mazzone vede la prova di quel che chiama «fallacia naturalistica»: egli scrive: «Posta la relazione: soggetto che lavora/oggetti e mezzi del lavoro/soddisfazione dei bisogni nella forma della divisione del lavoro come parametro storico, ho naturalmente uno schema globale dello svolgimento dell'ente umano come lavoro... attraverso tutta la storia. Qui si riproduce l'apparenza di rigore materialistico, e anzi, di aderenza ai testi di Marx: forse che «gli uomini (non) cominciano a distinguersi dagli animali quando cominciano a produrre i loro mezzi di vita, passo nuovo condizionato dalla loro organizzazione fisiologica?»¹⁰. Così stando le cose, una dialettica della natura sarebbe in genere pensabile soltanto come derivato teorico della dialettica dei rapporti di produzione, e solo come dialettica del rapporto naturale dell'uomo. Questo modo di vedere sembra potersi richiamare anche a Gramsci, che scrive, conformemente a un testo dell'*Ideologia tedesca*: «Le diverse proprietà fisiche... della

⁸ I. Mészáros, *Marx "filosofo"*, in: *Storia del marxismo*, cit., p. 121.

⁹ A. Mazzone, *Questioni di teoria dell'ideologia*, Messina 1981, p. 54.

¹⁰ Ivi, p. 69.

materia, che nel loro insieme costituiscono la materia stessa... sono considerate, ma solo in quanto diventano "elemento economico", produttivo. La materia non è quindi da considerare come tale, ma come socialmente e storicamente organizzata per la produzione, e quindi la scienza naturale come... una categoria storica, un rapporto umano¹¹. Il «rapporto umano» della scienza, che è mediata nell'uomo, è certo cosa evidente: ma significa ciò che la materia stessa, come tale, sia categoria soltanto storica?

Parrebbe qui che il materialismo storico si venisse a trovare in un'aporia insolubile. Il rigorismo della storicità lascia sussistere «natura» solo come cosa in sé inconoscibile: e per questa via torna a valere l'obiezione kantiana contro ogni materialismo. D'altro lato: se il materialismo può affermarsi solo includendo un momento non mediato dalla storia umana, la natura, in cui l'uomo e la sua storia han fondamento, esso perde il carattere di «storicismo assoluto o umanesimo assoluto»¹².

Questa aporia non sfugge a Marx ed Engels nell'*Ideologia Tedesca*. Qui, trattando della produzione di forme e contenuti di coscienza, essi mettevano tra parentesi l'aspetto dell'esser-in-sé della natura (senza perciò eliminarlo). Il mondo sensibile che circonda l'uomo in ogni epoca storica, scrivono, è «risultato, prodotto dell'attività di una lunga serie di generazioni, ognuna delle quali poggiava sulle spalle di quelle che l'avevano preceduta, e così continuava a sviluppare la sua industria e le sue relazioni tra uomini, modificava il suo ordinamento sociale secondo i mutati bisogni». Ma insistono anche nel notare che «rimane però una priorità della natura esterna, e tutto ciò non vale per gli uomini in origine, nati per *generationem aequivocam*; la distinzione qui fatta ha senso in quanto si considera l'uomo già distinto dalla natura»¹³. La priorità della materia-natura, che Engels e Lenin misero poi in risalto con grande energia, come essenziale al concetto materialistico del mondo, è messa in secondo piano, nell'*Ideologia Tedesca*, volutamente ed esplicitamente. Diversa infatti è l'intenzione di quest'opera — schizzare le grandi linee di un materialismo storico-sociale in opposizione a un materialismo soltanto antropologico (e perciò in sé contraddittorio)¹⁴. Certo, chi legga l'*Ideologia tedesca* senza tener conto dei *Manoscritti* del 1844 e avendo presente la sola prima *Tesi su Feuerbach*, giungerà a conclusioni antinaturalistiche. Ma in realtà, già nei *Manoscritti* la natura è presupposta nella sua autonomia come un antecedente della produzione umana: e questa veduta si ritrova, con nuovi sviluppi, nel *Capitale*.

È un pregiudizio assai diffuso che Marx (e il marxismo), con lo

sguardo fisso allo sviluppo delle forze produttive come condizione del progresso sociale, abbiano condiviso una euforia tecnicistica, abbiano considerato la natura sotto l'aspetto del controllo e dell'utilizzazione in vista di bisogni umani progressivamente crescenti e da soddisfare. «Natura» entrerebbe nella sistematica marxista solo come fondamento materiale e oggetto del lavoro umano¹⁵. In Germania occidentale, dopo la seconda guerra, questo pregiudizio è stato formulato, nella sua valenza filosofica, da Alfred Schmidt¹⁶. Lo si può riassumere in tre tesi ricorrenti:

1. Il materialismo (storico) marxiano è nettamente a-ontologico, mentre la *Dialettica della Natura* di F. Engels costituisce un'interpretazione semi-positivistica, uno sviluppo aberrante del marxismo.

2. L'uomo può pensare la natura solo come categoria sociale, mediata dal lavoro, in cui essa si costituisce.

3. Prodotto della prassi è non solo il processo conoscitivo, ma anche l'oggetto e il contenuto del conoscere. Nella prassi si crea un «progetto» storicamente delimitato del «mondo»¹⁷. Rispetto a ciò, il problema di Engels è problema di una cosa-in-sé, con cui si ritorna a una forma antiquata di realismo ingenuo.

Muovendo da questa triplice deformazione della filosofia di Marx, Schmidt può poi affermare che «la concezione globale della prassi, propria di Marx, come quella, affine, del superuomo in Nietzsche, rientra nella grande linea storica del soggettivismo moderno, iniziata da Bacone e da Cartesio»¹⁸; per caratterizzare questo soggettivismo dominatore della natura si ricorre ora anche all'interpretazione heideggeriana di Nietzsche.

Questa inserzione del rapporto naturale dell'uomo secondo Marx in una tradizione borghese-capitalistica, aperta filosoficamente da Bacone e Cartesio, deve lasciar cadere, fra l'altro, un testo molto esplicito di Marx. Nel *Capitale*, libro primo, capitolo 13, *Macchine e grande industria*, Marx riprende in nota un testo del *Discours de la Méthode*, per esaminare l'intenzione cartesiana (e baconiana) di «farsi signori e possessori della natura», in quanto risultato di una «mutata configurazione della produzione». E osserva: «Cartesio, con la sua definizione degli animali come semplici macchine, vede con gli occhi del periodo manifatturiero, ben diversi da quelli del Medioevo, quando l'animale era considerato come ausiliare dell'uomo...»¹⁹. Proprio quest'intenzione filosofica Marx re-

¹¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. crit., Torino 1975, p. 1442 (Q. 11, 30).

¹² *Ivi*, p. 1326 s. Cfr. p. 1437: «La filosofia della praxis è lo storicismo assoluto, la mondanizzazione e terzietà assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia».

¹³ K. Marx/F. Engels, *Deutsche Ideologie*, in MEW, 3, p. 44.

¹⁴ Il carattere borghese dell'antropologia è messo in risalto da A. Mazzone, op. cit., *passim*. Sull'idealismo soggettivo dell'antropologia cfr. anche H. H. Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, cap. III, 5.

¹⁵ Questa veduta è tanto diffusa oggigiorno, da render superfluo citare singoli luoghi in cui viene proposta. W. D. Schmied-Kowarzik ne ha confutato in modo convincente un'esposizione tipica, quella di Erich Heintel, in un saggio apparso nel «Wiener Jahrbuch für Philosophie» X/1977, p. 143 ss., che sarà discusso più avanti. Cfr. E. Heintel, *Die beiden Labyrinth der Philosophie*, vol. I, Wien/München 1968.

¹⁶ A. Schmidt, *Il concetto di natura di Marx*, Bari 1969 (ed. or.: 1962); dello stesso: *Praxis*, in: *Gesellschaft. Beiträge zur Marx'schen Theorie*, vol. 2, Frankfurt/M. 1971, p. 264 ss.

¹⁷ A. Schmidt, *Il concetto di natura...*, cit., cap. III.

¹⁸ A. Schmidt, *Praxis*, cit., ivi. La ricorrente moda di «sposare» Marx con Nietzsche ha, come si vede, una lunga storia. Non si tocca qui la funzione ideologica di questa operazione di «svuotamento» antimarxista del marxismo.

¹⁹ Marx, *Il Capitale*, I, 2, p. 92 s.

spinge in modo assai deciso, come si vedrà, in quanto ribaltamento e stravolgimento del rapporto di natura dell'uomo, fonte di danni inferti alla natura e perciò all'uomo stesso²⁰. Per Marx, la natura resta intera nella sua autonomia, preordinata all'uomo sia nel rapporto della prassi che in quello della conoscenza²¹.

La natura viene esperita dall'uomo come potenza autonoma, che lo circonda, che è sua condizione e fondamento — anche quando processi tecnici altamente sviluppati consentono di trasformare sostanze e forze naturali, modificare dati di natura. Ma se così è, la «critica dell'economia politica» non può essere disciplina ultima, che fonda teoricamente il rapporto mondano. Essa ha bisogno, al contrario, di una teoria della natura, che Marx invocava già nel 1843 in una lettera a L. Feuerbach, e che Engels schizzò, più tardi, nel progetto di una *Dialettica della Natura*. Quando Marx dedicò tutte le sue energie all'analisi del capitalismo, della sua genesi, della sua struttura logica, e all'analisi dei processi di produzione in genere, egli lasciò in sospenso l'elaborazione di un concetto filosofico del mondo in cui la stessa «attività produttiva, la prassi sociale, è non solo negazione attiva della natura che fece insorgere l'umano, ma resta... parte della produttività della natura nella storia medesima. La storia infatti, luogo della plasmazione del mondo per opera degli uomini, è perciò stesso parte di quella storia naturale, che in sé la comprende»²². È vero che Marx non affrontò direttamente questo tema. Ma ciò non significa che la substruttura ontologica della sua analisi gli apparisse trascurabile, o superflua. Al contrario: di questa substruttura, muraglia sbazzata su cui si regge l'edificio dell'opera di Marx, affiorano sempre di nuovo tratti e frammenti nei testi da lui elaborati.

La teoria della storia, compendiata nel trionfo forze produttive/modo di produzione/rapporti di produzione, esige una fondazione ontologica in un concetto della natura. Che questo fosse per Marx un *desideratum* teorico, risulta tra l'altro dalla lettera di risposta al primo schizzo engelsiano di una dialettica della natura, inviato a Marx il 30 maggio 1873. Marx replica immediatamente: «Ricevuta la tua lettera, che mi ha molto edificato... Schorlemmer, esaminata la tua lettera, si dichiara del tutto d'accordo nella sostanza». Fin dal 1844 Marx include esplicitamente, nel suo concetto di «storia», la retroazione della natura, non dominata dall'uomo, sulla società; nei *Manoscritti economico-filosofici* gli errori

dell'uomo nel suo rapporto naturale compaiono come momento dell'alienazione. L'esigenza di un concetto filosofico di «natura» rimane costante.

Sarebbe fuorviante, tuttavia, leggere la formula famosa dei *Manoscritti* parigini sulla «resurrezione della natura» come compiuto «naturalismo dell'uomo» e «umanismo della natura»²³ nel senso di un ritorno alla natura di ispirazione rousseauiana. Al contrario: proprio rifiutando l'interpretazione rousseauianeggiante R. Bodei giunge a mettere in luce i problemi teorici che qui si aprono: «Marx non ama Rousseau, né le immagini di un ritorno a stadi pre-industriali. Ma si può dire che sia interamente tramontato l'ideale giovanile di una «umanizzazione della natura» e «naturalizzazione dell'uomo»? È stato annullato ogni nuovo e più pacifico incontro — non metafisico e non utopistico — tra natura e uomo? E la società comunista stessa non implica, con la creazione di una regolazione «razionale» dello *Stoffwechsel* tra natura e «produttori associati», un modo diverso di rapportarsi alla natura e alle sue forze ed elementi? E la *menschliche Kräfteentwicklung*, che è *Selbstzweck* e vero regno della libertà, non può essere considerata anche come sviluppo della *Naturbasis* delle facoltà, socialmente articolatesi, degli individui?»²⁴

A queste domande rispondono le implicazioni di filosofia della storia (e perciò stesso di filosofia della natura) del capitolo 13 del primo libro del *Capitale* (con i luoghi afferenti nell'opera complessiva di Marx). Analizzando il sistema di fabbrica, Marx mostra che la «cooperazione di diverse classi di operai» è cosa «nient'affatto identica» all'«automa enorme, composto di innumerevoli organi, e meccanici e coscienti, operanti concordemente e senza interruzione per produrre uno stesso oggetto, cosicché tutti questi organi sono subordinati a una sola forza motrice semovente»²⁵. Nella differenza tra l'uno e l'altro compare il rapporto di inversione nel processo produttivo stesso, che eleva l'alienazione a determinazione di principio. Infatti: l'alienazione non consegue ora alla necessaria estraneazione dell'attività nel suo oggetto, reificazione necessaria, e neppure all'inevitabile particolarizzazione dell'ente umano nella divisione del lavoro. Essa è inversione del soggetto e del mezzo, della posizione di scopo e della dipendenza dallo scopo. Questo «pervertimento dell'attività oggettuale» è l'«effetto perverso» *ka'exochen*. L'«operaio complessivo combinato» dovrebbe essere, correttamente, «soggetto dominante, e l'automa meccanico oggetto»: alla coscienza analitica appare anzi che così, in effetti, sia. Di fatto, «l'automa stesso è il soggetto, e gli operai sono coordinati ai suoi organi non-coscienti come organi dotati di coscienza, e subordinati, insieme a quelli, alla forza motrice centrale»²⁶. Il dominio del mezzo sul suo creatore e utilizzatore umano è l'essenza del sistema di fabbrica moderno, ossia dell'uso capitalistico delle macchine;

²⁰ Cfr. H. H. Holz, *Grundsätzliches zu Naturverhältnis und ökologischer Krise*, in: «... einen grossen Hebel der Geschichte» — Zum 100. Todestag von Karl Marx, (Vol. extra dello *Jahrbuch des IMStF*, Frankfurt/M. 1983), p. 155 e ss. E v. F. Engels, *Dialettica della natura*, in MEO, XXV, p. 470.

²¹ Cfr. su questo punto l'ottima esposizione di W. D. Schmied-Kowarzik, I. c., e dello stesso: *Zum dialektischen Verhältnis des Menschen zur Natur*, in: *Kasseler philosophische Schriften*, vol. I, Kassel 1981.

²² Schmied-Kowarzik, I. c., p. 34. Più correttamente, però, a p. 46: «Perciò nella critica dell'economia politica la natura può esibirsi solo come legame naturale del lavoro umano, ineliminabile anche se ignorato dal capitale, e dunque legame naturale di ogni vita sociale umana; oppure come oggetto di sfruttamento, che subisce l'azione del capitale, ed è tematizzato attraverso le categorie dell'economia politica. Nei due casi, essa non può venire tematizzata come natura».

²³ Cfr. MEO, III, p. 325.

²⁴ R. Bodei, *Natura, finalità, effetti perversi nell'analisi economica di Marx*, in «Quaderni dell'Istituto Galvano della Volpe», 3, Messina 1982, p. 19 s.

²⁵ Marx, *Il Capitale*, I, 2, p. 125.

²⁶ *Ivi*.

perciò il feticismo ha questo dominio come fondamento materiale, nei rapporti di produzione.

Il ribaltamento ha luogo nella cosiddetta «prima rivoluzione industriale». «La macchina non compare affatto come mezzo di lavoro dell'operaio singolo. La sua *differentia specifica* non consiste nel mediare l'attività dell'operaio sull'oggetto, come fa il mezzo di lavoro: questa attività è ora invece posta [gesetzt], così che è lei a mediare il lavoro della macchina, la sua azione sulla materia prima... La appropriazione del lavoro vivente per opera del lavoro oggettivato, della forza valorizzante o attività mediante il valore per sé essente, inerente al concetto di *capitale*, è posta, nella produzione basata sul macchinario, come carattere del processo produttivo stesso, anche secondo i suoi elementi e il suo movimento fisici [stofflich]. «Nella manifattura l'articolazione del processo produttivo sociale è *puramente soggettiva*, è combinazione di operai parziali; nel sistema delle macchine la grande industria possiede un organismo di produzione del tutto *oggettivo*, che l'operaio trova davanti a sé, come condizione materiale di produzione già pronta»²⁷.

Da questa inversione della relazione originaria di soggetto e mezzo (la relazione operaio/mezzo/oggetto si converte in: sistema di macchina/operaio/oggetto) consegue un mutamento peculiare del rapporto naturale. Il rapporto primo e originario del lavoro è «naturale»: la forza umana opera come forza immediatamente naturale *dell'uomo* (genitivo soggettivo). Nel secondo rapporto del lavoro, quello industriale, vengono ad agire forze naturali extraumane, reificate in macchine grazie alla conoscenza scientifica (scienza come forza produttiva!): «come macchinario il mezzo di lavoro viene ad avere un modo di esistenza materiale, che importa la sostituzione della forza dell'uomo con forze naturali e della *routine* derivata dall'esperienza con l'applicazione consapevole delle scienze della natura»²⁸. In un passo ben noto (e che Marx cita), Hegel aveva descritto questo sgravio del carico imposto alla forza umana, che doveva, e non deve più, intervenire nella lavorazione dell'oggetto: «la ragione è tanto *astuta*, quanto *potente*. L'astuzia consiste in generale nell'attività mediatrice che, facendo in modo che gli oggetti operino l'uno sull'altro in conformità alla loro natura e si consumino nell'operare l'uno sull'altro, tuttavia realizza soltanto il *suo* fine, senza mischiarsi direttamente in questo processo»²⁹. Questo significa: «Il mezzo di lavoro è una cosa o un complesso di cose che il lavoratore inserisce fra sé e l'oggetto del suo lavoro, e che gli servono da *conduttore* della propria attività su quell'oggetto. L'operaio utilizza le proprietà meccaniche, fisiche, chimiche delle

cose, per farle operare come mezzi del suo potere su altre cose, *conformemente al suo scopo. Immediatamente*... il lavoratore non s'impadronisce dell'oggetto del lavoro, ma del mezzo di lavoro»³⁰. Il rapporto naturale diretto operaio/oggetto è così interrotto (e ciò vale già a ogni livello dell'utilizzazione di strumenti). Ma: quando i mezzi si sono resi autonomi fino ad avere come scopo — nella loro forma astrattamente universale di capitale — la riproduzione di se stessi (ossia l'accumulazione del capitale), e non invece la riproduzione dell'ente naturale uomo, allora il rapporto naturale è turbato, e insorge la perversione che il Bodei raffigura plasticamente come «malattie del ricambio nel rapporto società-natura»³¹. Causa di queste «malattie» non è la organizzazione di forze naturali per la lavorazione di oggetti naturali, ovvero l'astuzia della ragione³², bensì la autonomizzazione degli scopi secondi posti dal sistema dei mezzi, ossia il feticismo del capitale³³.

Quel che il Bodei chiama «effetti perversi»³⁴ non è fenomeno che accompagni necessariamente lo sviluppo delle forze produttive. Questi effetti derivano da dipendenze e interazioni naturali ignorate — per lo più a pro di interessi particolari, in vista dei quali viene trascurato il nesso degli effetti dell'azione. Distruzioni dell'ambiente fisico, danni provocati dall'uso di apparecchiature tecniche rimandano a responsabilità sociali, a deformazioni o deficienze di ordine morale, non a rischi o vincoli tecnologici, inevitabili e «obiettivi»³⁵. In numerosi passi del *Capitale* Marx mostra la contraddizione tra l'interesse capitalistico al profitto e la natura³⁶. Questa contraddizione non nasce solo in condizioni capitalistiche di produzione; essa si manifestò anche in società precapitalisti-

³⁰ L. c.

³¹ R. Bodei, l.c., p. 20.

³² Non si può condividere il punto di vista del Bodei, quando considera fonte degli «effetti perversi» già l'astuzia hegeliana della ragione, che usa la natura per agire sulla natura: «l'astuzia della macchina consiste dunque nel *porre la natura in contraddizione* con se stessa, usare una forza naturale contro l'altra per realizzare degli scopi» (l.c., p. 12). È la *separazione degli scopi* dall'unità del rapporto uomo natura che mette in moto il processo iterativo della distruzione della natura e autodistruzione delle condizioni di vita umane.

³³ Cfr. A. Mazzone, *Il feticismo del capitale*, in: «Quaderni di critica marxista» (1976), p. 105 ss., 133 ss.

³⁴ R. Bodei, op. cit., p. 7 ss.

³⁵ Per la critica dell'ideologia dei «vincoli obiettivi», v. H. H. Holz, *Technik und gesellschaftliche Wertordnung*, in: «Blätter für deutsche und internationale Politik», 2, 1974, p. 175 ss.

³⁶ Cfr. anche il luogo, cit., della *Dialettica della natura* di F. Engels (MEO, XXV, p. 470): «In una società in cui i singoli capitalisti producono e scambiano solo per il profitto immediato, possono esser presi in considerazione solo gli effetti più vicini, più immediati. Il singolo industriale o commerciante è soddisfatto se vende la merce fabbricata o comprata con l'usuale profitto, e non lo preoccupa quel che in seguito accadrà alla merce, o al compratore. Lo stesso si dica per gli effetti di tale attività sulla natura... i piantatori spagnoli a Cuba... bruciarono completamente i boschi sui pendii e trovarono nella cenere concime sufficiente per una sola generazione di piante di caffè altamente remunerative. Cosa importava loro che dopo di ciò le piogge tropicali portassero via l'ormai indifeso humus, e lasciassero dietro di sé solo nude rocce?»

²⁷ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, p. 584; *Il Capitale*, vol. cit., p. 88. Cfr. anche p. 128 s.: «Nella manifattura gli operai costituiscono le articolazioni di un meccanismo vivente. Nella fabbrica esiste un meccanismo morto, indipendente da loro, e gli operai gli sono incorporati come appendici viventi».

²⁸ *Il Capitale*, vol. cit., p. 87 s.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 209 Aggiunta, p. 434 dell'ed. it. a cura di V. Verra, Torino 1981; il passo è citato da Marx in *Il Capitale*, I, 1, p. 197 n.

che, e sempre come un mutamento dei rapporti naturali svantaggioso per le condizioni di vita degli uomini. Ma solo in condizioni capitalistiche, e con la inversione della relazione soggetto/mezzo/oggetto che è loro propria, essa viene a determinare, per la prima volta, il sistema sociale del rapporto naturale dell'uomo.

II.

Nel rapporto naturale dell'uomo, che stiamo esaminando, la natura compare come sistema complessivo, in cui i fenomeni vitali umani sono un sistema parziale o sottosistema. Una particolarità di questo sottosistema è poi questa: esso è costruito e conservato in larga misura con mezzi artificiali e prodotti dell'attività umana, i quali *appaiono* contrapposti alla natura. Il mondo dell'uomo è mondo del lavoro — cioè della natura modificata dall'uomo secondo i suoi scopi. In apparenza, questo mondo dell'uomo si distacca, man mano che progrediscono la scienza e la tecnica, da quello della natura, come qualcosa di radicalmente diverso da lui. Ma questa contra-posizione non è un atto, o un processo, in cui nasca qualcosa di genericamente diverso (un *hétéron*), bensì un processo *dialettico* del distinguersi. La distinzione (*diaphoron*) è distinzione entro un genere, il quale comprende entro sé il suo opposto (*enantion*), come una delle sue specie. Anche nel più alto grado di cultura l'uomo rimane ente *naturale*. Parimenti, il lavoro modifica sì la natura, ma soltanto in quanto è esso stesso processo naturale, una specie dei processi naturali, che si attua *sub condicione* della conoscenza, riconoscimento e utilizzazione delle leggi di natura. Logicamente e ontologicamente il lavoro è *sussunto nella natura*, che non gli prescrive soltanto la materia [Stoff] della lavorazione, ma anche le leggi di questa. Perfino in un ambiente totalmente artificiale l'uomo rimarrebbe un ente biologico, astretto a condizioni naturali del vivere: le cellule del cervello devono ricevere un flusso di ossigeno, la stimolazione tonica del simpatico e del vago non deve interrompersi, la nutrizione deve essere garantita, ecc. La natura, da parte sua, è invece indipendente dalle modificazioni introdotte in lei dall'uomo; essa è presupposto dell'esistenza e dell'attività dell'uomo, e lo è nella sua totalità. «Natura» indica il sistema dell'essere materiale nel suo insieme, un sistema con molti sistemi parziali e sottosistemi, uno dei quali, cosmologicamente molto tardo e assai subordinato, è la società umana. Con piena ragione Ludovic Geymonat sottolinea che è «illusoria, ed anzi erronea, la pretesa di considerare la storia umana come concepibile al di fuori del mondo della natura, entro cui gli uomini realizzano in concreto il loro effettivo sviluppo. Ne segue che un esame serio e coerente di tale indirizzo esige una discussione della sua concezione della natura non meno che di quella della società»³⁷. In Marx, lo svolgimento delle determinazioni di forma del lavoro tiene sempre fermo

il momento naturale come presupposto materiale fondante: «In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge tra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo con la sua azione media [vermittelt], regola e controlla il proprio ricambio organico con la natura; contrappone se stesso, quale una delle potenze della natura, alla materia [Stoff] naturale; mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, testa e mani, per appropriarsi i materiali naturali in forma usabile per la sua propria vita». Poco più avanti, il lavoro viene caratterizzato come «condizione» che è per natura: «Il processo lavorativo... è condizione generale del ricambio organico tra uomo e natura, condizione naturale eterna della vita umana, indipendente perciò da ogni [singola] forma di tale vita, e ugualmente comune a tutte le forme sociali di lei»³⁸. Trascurare queste affermazioni di Marx (che si ritrovano in passi numerosi delle sue opere) significa mancare i fondamenti *filosofici* della teoria marxiana.

Questo orizzonte dell'economia politica marxiana in una teoria filosofica della natura è stato messo in luce assai bene da Wolf-Dietrich Schmied-Kowarzik³⁹. Contro lo Heintel, secondo cui Marx, muovendo da un «primato del lavoro sociale», cadrebbe in un nuovo «attivismo del concetto creatore», lo Schmied-Kowarzik mostra che Marx concepisce il lavoro sociale stesso a partire dal complessivo «primato della natura» in cui il lavoro insorge. Anzi: «là dove Marx parla della natura — scrive lo Schmied-Kowarzik — viene sempre alla luce un concetto dialettico del rapporto della prassi sociale alla natura»⁴⁰. Il rapporto è dialettico perché col «pieno riconoscimento dell'autonomia dei due momenti» va di pari passo che l'uno, la natura, è quello che «comprende metaletticamente in sé se stesso e l'altro»⁴¹. In Marx possiamo leggere, a dire il vero, che la produzione ricomprende in sé, e se medesima, e gli altri momenti suoi che sono distribuzione, scambio e consumo⁴². Questo non significa che la produzione ricomprenda in sé la natura come qualcosa che le sia subordinato. Ciò accade, invero, nella misura in cui l'oggetto naturale, *singulatum*, entra nel rapporto produttivo, e ne esce alla fine modificato, come prodotto. Ed è vero che questa sussunzione della natura lavorata nella produzione dà luogo alla parvenza di un'universalità metalettica del produrre, come se il produrre fosse l'universale di se stesso e del suo opposto, il prodotto. Ma questa parvenza non deve fuorviare: «produrre» ha luogo sempre e soltanto nella forma che la costituzione propria degli oggetti naturali ha determinato, ed è perciò sussunto, onticamente, ai processi naturali. Secondo il modo del suo essere, dunque, il produrre è una specie (nuova) di processo naturale. La natura è il genere che riunisce in sé metaletticamente se stessa e il processo produttivo; e la

³⁷ Marx, *Il Capitale*, I, 1, p. 195 e 202.

³⁸ Cfr. i suoi lavori citati alle note 15 e 21.

³⁹ W.-D. Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik von gesellschaftlicher Arbeit und Natur*, I, c. alla n. 15, p. 147.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 149.

⁴² Marx, *Grundrisse*, cit., p. 20. [Cfr. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, a cura di G. Backhaus, Torino 1977, p. 23 s.].

³⁷ L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, Milano 1978, p. 146.

produzione è in se medesima un rapporto di riflessione della natura⁴³.

Questa struttura a rovesciamento speculare della metalessi di natura e produzione sociale non è sfuggita allo Schmied-Kowarzick: «La produzione sociale è bensì qualcosa che ricomprende in sé se stessa e il suo altro, dunque anche la natura... ma vige nello stesso tempo il rapporto più ampio, per cui la produzione sociale, intervento materiale dell'uomo nella natura, è essa stessa parte della natura. Per questo lato il processo naturale è ciò che ricomprende in sé, e se medesimo, e il suo totalmente altro»⁴⁴.

L'interpretazione di questo rapporto nell'ambito di una teoria dell'alienazione (come avviene nello stesso Schmied-Kowarzick, ed è certo corretto sulla base dei passi del *Capitale*, libro primo, cap. 13, ricordati sopra⁴⁵) lascia però in ombra un elemento essenziale. Schmied-Kowarzick scrive: «Il momento della produzione sociale, sostanzialmente parte della metalessi naturale, si arroga ora un potere sulla natura come momento suo, ed entra così in contraddizione con se stesso — una contraddizione che può ingigantirsi a distruzione della base naturale di vita della produzione sociale»⁴⁶. Senza scorgere, al di là dello stato di estraneazione, la genesi storica e la struttura logica del rapporto di estraneazione, si giunge così a un programma quasi-decisionistico, spontaneistico, di superamento dell'estraneazione. Gli «individui diventati consapevoli e agenti in comune» — spiega lo Schmied-Kowarzick, a differenza di Marx, che parla

in questo contesto non di individui, ma del proletariato, cioè di una classe — dovrebbero ora «appropriarsi in comune delle forze naturali oggettivate e socializzate, e delle forze sociali»⁴⁷. Ma come può darsi ciò, se non attraverso una prassi politica guidata da una teoria corretta? E una tale teoria non dovrà, constatata l'alienazione, indicare inoltre le condizioni e formulare concettualmente i processi del suo superamento? Certo lo Schmied-Kowarzick ha ragione nel sottolineare che una teoria di tal genere deve comprendere una filosofia dialettica della natura (cioè poi del nesso complessivo, del *Gesamtzusammenhang*). Il quadro concettuale di una ontologia della natura come universale metalettico è stato abbozzato, come è noto, da F. Engels. Lo Schmied-Kowarzick soggiace qui a un doppio, diffuso pregiudizio: il pregiudizio antiontologico (che risale a *Storia e coscienza di classe* di Lukács, e per cui l'ontologia sarebbe un sapere reificante); e il pregiudizio contro il preteso scientismo positivistico di Engels⁴⁸. Non gli resta allora che costruire una «opposizione» tra Marx e il «cosiddetto marxismo-leninismo»⁴⁹, e tentare di fondare una genuina interpretazione marxista della natura risalendo a Schelling. Marx — egli scrive — «vede procedere, come Schelling, nella storia immediatamente naturale [naturwüchsig] dell'umanità, e insieme con lei, l'estraneazione; il superamento di questa è un compito che l'umanità ha tuttavia davanti a sé; e l'estraneazione separa anche l'uomo dalla natura, come la natura dall'uomo»⁵⁰. Occorre perciò concepire filosoficamente «la natura a partire dalle potenzialità della sua produttività» intrinseca, o ancora, «intendere la natura a partire da questa sua produttività», cosicché «anche la prassi umana possa a sua volta esser concepita come prodotto della produttività naturale»⁵¹.

⁴³ Cfr. H. H. Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, cit., p. 33 ss. — La portata della duplicazione della metalessi, che può essere intesa concettualmente come ricompressione dell'un membro del rapporto nell'altro, e di questo nel primo, è discussa *ivi*, p. 60 s. Questa peculiare configurazione sembra a me inderogabile per la logica di ciò che è dialettico; e deve risolversi, come teoria del rispecchiamento, in un'ontologia generale della riflessione.

⁴⁴ Schmied-Kowarzick, *l.c.*, p. 160 s.

⁴⁵ Marx, *Grundrisse*, cit., p. 584: «Per nessun lato la macchina si presenta come mezzo di lavoro del singolo operaio. La sua *differentia specifica* non consiste affatto nel mediare l'attività dell'operaio sull'oggetto, come è invece per il mezzo di lavoro: qui l'attività dell'operaio è posta essa stessa come quel che soltanto media il lavoro della macchina, la sua azione sulla materia prima, la sorveglianza, e la garantisce da turbamenti. A differenza dello strumento, che è animato dall'operaio come organo suo proprio, e il cui maneggio dipende quindi dalla virtù dell'operaio, la macchina possiede abilità e forza al posto dell'operaio, è essa stessa il virtuoso, che ha una sua anima nelle leggi meccaniche operanti in lei, e consuma per il suo proprio, autonomo movimento carbone, olio ecc. (matières instrumentales), come l'operaio consuma nutrimento. L'attività dell'operaio, limitata ora a una mera astrazione dell'attività, è determinata e regolata sotto ogni aspetto dal movimento del macchinario — e non viceversa. La scienza, che con la sua costruzione costringe le membra senza vita della macchina ad agire come un automa in modo adeguato al fine, non esiste nella coscienza dell'operaio, ma anzi opera su di lui attraverso la macchina come una potenza estranea, come potenza della macchina. L'appropriazione del lavoro vivente da parte del lavoro oggettivo — della forza o attività valorizzante per opera del valore per sé essente — inerente al concetto di capitale — è posta, nella produzione basata sul macchinario, come carattere del processo di produzione stesso, anche secondo i suoi elementi materiali e il suo movimento materiale [stofflich]. Si tratta di un testo decisivo per il rapporto di inversione, che è proprio del capitalismo. [Cfr. ed. it., cit., p. 707].

⁴⁶ Schmied-Kowarzick, *l.c.*, p. 167.

⁴⁷ Schmied-Kowarzick, *Zum dialektischen Verhältnis des Menschen zur Natur*, cit., p. 40.

⁴⁸ Engels assumerebbe «il sapere delle scienze della natura come esplicitazione della dialettica della natura, riducendo questa, in tal modo, a un'ontologia reificata del processo naturale e storico», *ivi*, p. 43. Altrove (*Die Dialektik von gesellschaftlicher Arbeit und Natur*, p. 157) «Engels tenta... di ancorare direttamente nel processo naturale il materialismo dialettico dello sviluppo sociale» concepito da Marx. Ma lo stesso Schmied-Kowarzick osserva correttamente, nel testo prima citato, p. 61, che «Engels intraprende un tentativo di spiegazione... della natura come processo complessivo cosmico, a partire dalle sue proprie leggi dialettiche di moto e di formazione». Questa affermazione è in contrasto con le due precedenti, e insostenibile, come ho mostrato nella mia relazione per il 90° della morte di F. Engels presso il Marx-Engels-Zentrum di Wuppertal, 15 agosto 1985. (Il testo è in corso di pubblicazione nella collana di scritti del Centro, col titolo *Engels' Dialektik der Natur*).

⁴⁹ Schmied-Kowarzick, *Die Dialektik von gesellschaftlicher Arbeit und Natur*, cit., p. 158.

⁵⁰ Schmied-Kowarzick, *Zum dialektischen Verhältnis des Menschen zur Natur*, cit., p. 50. La «influenza basilare di Schelling» sarebbe documentata dalla lettera al padre del 10.4.1837, e dalla *Dissertazione* di laurea. Ma di un collegamento preciso tra Marx e l'interpretazione di Schelling avanzata dallo stesso Schmied-Kowarzick, l'A. resta debitore: cfr. *l.c.*, p. 15 ss., e anche Schmied-Kowarzick, *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie*, Ratingen-Kastellun, 1974, p. 119 ss.

⁵¹ W. D. Schmied-Kowarzick, *Zum dialektischen Verhältnis des Menschen zur Natur*, cit., p. 70.

In tali formulazioni rischia di andar perduta ancora una volta la dialettica dell'universale metalettico, che formula ed esplica l'unità dell'uomo con il suo opposto. Questo però è il punto decisivo filosoficamente — se il rapporto naturale dell'uomo ha da essere inteso concettualmente come attività oggettuale sociale, come produzione; e se la possibilità di inversione e stravolgimento che vi è contenuta ha da esser riflessa teoricamente, e non soltanto dichiarata e denunciata.

In modo simile a quanto fanno Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca* anche Gramsci, come si è detto, mette in primo piano l'aspetto della mediazione della natura attraverso la «attività oggettuale» dell'uomo. Bisogna ora affrettarsi a precisare, per allontanare da Gramsci il sospetto di aver avuto di mira un «soggetto trascendentale» che costituirebbe la natura nella produzione umana — quasi un «trascendentalismo economico», con cui Gramsci anticiperebbe la scuola di Francoforte. Gramsci definisce il rapporto naturale dell'uomo, in piena concordanza con le affermazioni di Marx or ora ricordate, nel contesto della sua critica a Croce: «L'umanità che si riflette in ogni individualità è composta di diversi elementi: 1) l'individuo; 2) gli altri uomini; 3) la natura... Così l'uomo non entra in rapporto con la natura semplicemente, per il fatto di esser egli stesso natura, ma attivamente, per mezzo del lavoro e della tecnica». L'uomo è «l'insieme di questi rapporti»⁵², cioè l'«insieme dei rapporti con la natura e con gli altri uomini».

La problematica ontologica si pone precisamente con questo concetto dell'«insieme». I rapporti degli uomini ad altri uomini si possono descrivere come processi interattivi, nei quali l'Altro sempre è, come oggetto naturale, e nello stesso tempo viene costituito dal Me come controparte, che Io tratto sia come oggetto che come soggetto agente su di me. Il modello logico di questo processo interattivo e della sua efficacia costitutiva è disegnato da Hegel nella dialettica dell'autocoscienza, in cui la posizione dell'Io è mediata dalla posizione dell'Altro come riconoscimento⁵³. Sartre ha poi ricostruito questa mediazione nel rapporto alla corporeità dell'Altro⁵⁴, rompendo il limite della pura trascendentalità tenuto nel § 425 dell'*Enciclopedia* hegeliana. Nell'interazione entrano così anche i momenti dell'essere «naturale» dell'uomo, la sua biologicità.

⁵² A. Gramsci, op. cit., p. 1345. Le annotazioni in *Quad.* 7, §§ 18 e 20, p. 868 s., sulla unità di uomo e natura (materia), mettono in luce che l'esser in sé della natura, nella sua priorità materiale, non fa questione per Gramsci. Non è posto in questione; ma non è tematizzato entro la sua problematica, per cui rimane fuori campo (similmente a quanto accade nella critica dell'economia politica).

⁵³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. De Negri, Firenze 1960², vol. I, p. 158 s. Cfr. *Enciclopedia*, §§ 424 s., in particolare la formulazione densa e perspicua del § 425, *Zusatz*: «Nel secondo grado l'Io obiettivo acquista la determinazione di un altro Io, e nasce pertanto il rapporto di una autocoscienza a un'altra autocoscienza, e però, tra queste, il processo del riconoscimento. L'autocoscienza non è più qui soltanto autocoscienza singola, ma cominciano a unirsi in lei singolarità e universalità». Tr. qui da *Werkausgabe*, (Moldenhauer/Micheli), vol. 10, p. 215.

⁵⁴ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, pp. 275 ss., 434 ss. Di queste pagine ho dato un'analisi nel mio *Jean Paul Sartre*, Meisenheim am Glan, 1951, p. 63 ss., che considero integrativa di quella, parallela, di M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. 180 ss.

Quel che Sartre e Merleau-Ponty mostrano nella sessualità, è presente però anche nell'altra forma fondamentale di interazione, il lavoro. Il materiale cui si rivolge l'azione comune degli uomini è materiale naturale [Naturstoff], che sta di fronte all'uomo, resiste ai suoi scopi, ed è reso docile alle intenzioni degli uomini grazie all'astuzia dell'intelletto. Remo Bodei ha illustrato lo spostamento nel modo di concepire questa astuzia, dalla figura del furbo signore-e-mecanico aristotelico, che attua il suo volere «contro» la natura (o meglio: al di fuori di essa, *parà phýsin*), fino al tecnico-scienziato, che riesce a dominare la natura sottomettendosi alle sue leggi. Per Aristotele, scrive il Bodei, «la natura è in molti casi contraria al nostro utile, noi con l'artificio, con la *techné*, riusciamo a vincerla dove essa sembra più potente... La meccanica è quindi considerata in Aristotele, e nella tradizione, contro la natura (*parà phýsin*)... Invece l'astuzia, baconianamente, non consiste più nell'infrangere le leggi naturali, ma nel *comandare alla natura obbedendole*»⁵⁵. Viene modificato il rapporto naturale dell'uomo, nel senso che in luogo di una «violenza» fatta alla natura, di una «sopraffazione», si dovrebbe ora instaurare una «comunità di lavoro» o «di interessi» dell'uomo con la natura, in cui questa è resa libera di attuare le sue possibilità immanenti. Ma a questa intenzione programmatica delle scienze si oppone la contraddizione nell'organizzazione sociale del rapporto naturale decisivo, che è il modo di produzione. Nella descrizione hegeliana del trionfo tecnologico sulla natura l'ottimismo cosmo-antropologico di Bacone viene smentito: e la tecnica, il sapere naturale dell'uomo divenuto pratica, viene interpretata ormai

⁵⁵ R. Bodei, cit., p. 9 e 11. Discutibile mi pare tuttavia il riferimento che Bodei fa, qui, del rapporto di natura in Aristotele, al modello interpretativo schiavo/padrone. Va tenuta conto, oltre che del principio *δεῖ φύσει τούτο ὑπάρχειν* (in *Pol.*, 1258 a 35), anche della concezione del sapere matematico come guida orientativa (*Met.*, 652 a 31 s.; 675 b 11 ss.). La matematica è scienza dell'universale nella natura, e la natura opera pertanto essa stessa secondo la meccanica: non può dunque essere «fatta schiava» mediante la meccanica. — Sembra che il Bodei dia troppo largo spazio alla concezione, avanzata da Hegel, per cui è la «astuzia della ragione» quella che pone la natura in contraddizione con se stessa, mediante l'ausilio del macchinario (concezione che importa, ritengo, un'interpretazione idealistica della tecnica). Il Bodei cerca poi di ripercorrere all'indietro, fino ad Aristotele, la tradizione del *topos* dell'«astuzia». Ma deve tradurre, trasponendo, anche *μηχανή* con «astuzia», e così ogni «ausilio», «strumento» «accortezza pratica» (che pur sono connotazioni di *μηχανή*) gli ritorna unilateralmente sotto l'idea dell'agire «astuto» (colla connotazione, a questo propria, dell'«inganno»). Ma in Aristotele (v. p. es. *Eth. Nic.*, 1034 a 7) *τέχνη, πᾶσις* ed *επιστήμη* sono nozioni assai vicine tra loro, *techné* viene anzi talora sussunta in *epistémē* (*ivi*, 1094 a 18); l'operare *κατὰ φύσιν* e l'operare *κατὰ τέχνην* sono paralleli (*ibidem* — 1099 b 21 ss.). Una tecnica o meccanica che «viola le leggi naturali» (Bodei, p. 9) non pare a me trovarsi in Aristotele; e Bacone sembra anzi qui piuttosto aderire alla tradizione aristotelica, che non rovesciarla. Ciò lascia aperta una questione più vasta: se cioè in età postaristotelica e postgreca il dualismo gnostico (neoplatonico, neopitagorico) e cristiano di materia (natura) e spirito porti a concepire il rapporto alla natura sotto l'idea di «guerra», come violenza, superamento, assoggettamento; e si potrebbe vedere se la nostra lontananza, indifferenza, e anzi inimicizia nei confronti della natura, che si ritrova poi nello sfruttamento capitalistico della natura (come dell'uomo stesso), non sia riconducibile all'eredità cristiana, piuttosto che a quella antica.

come lacerazione della natura. Come sottolinea il Bodei nel suo libro su Hegel, per questi «l'uomo, giunto al dominio del mondo naturale attraverso le macchine e la scienza, "fa valere il suo diritto e la sua dignità solo nell'indire e maltrattare la natura" ... La natura ... va per Hegel sottoposta al dominio dell'uomo, diventa *serva* dopo esser stata padrona, e l'astuzia umana la mette in contraddizione con se stessa»⁵⁶.

Ma anche il Bodei sottolinea, giustamente, che il rapporto del lavoro secondo Marx è ricompreso in un rapporto naturale: qui il «*Naturstoff der Arbeit*» è un sostrato sempre presente; l'uomo nella produzione ... non può procedere diversamente dalla natura, può solo cambiare la forma ma non eliminare i materiali»⁵⁷. Però, se la chiave interpretativa del rapporto naturale dell'uomo viene riposta nella «astuzia», gli «effetti di controfinalità» di cui parla il Bodei appaiono piuttosto come autocontraddizione della ragione *ut sic* (in modo affine alla *Dialettica dell'Illuminismo*), e non invece come un'implicazione dei rapporti di produzione sorpassati e modificabili. «Gli effetti di controfinalità ... — scrive il Bodei — si verificano quando il controllo sul processo è imperfetto»⁵⁸. Con la citazione conclusiva dai *Grundrisse* questo aspetto viene sottolineato ancora una volta: «Nella misura in cui, stando al punto di vista del capitale e del lavoro salariato, la generazione di questo corpo oggettuale dell'attività ha luogo in opposizione alla facoltà lavorativa immediata — e di fatto questo processo dell'oggettualizzazione compare qui come processo di estraneazione dal punto di vista del lavoro, o processo di appropriazione di lavoro altrui, dal punto di vista del capitale — allora questa inversione e stravolgimento è *effettuale*, non semplicemente *opinata*, non è qualcosa che esista solo nella rappresentazione degli operai e dei capitalisti. Ma è chiaro che questo processo di inversione è necessità soltanto *storica*, necessità solo per lo sviluppo delle forze produttive a partire da un dato punto storicamente determinato, da una certa base, ma in nessun caso necessità *assoluta* della produzione: è piuttosto necessità *dileguante*, e risultato e scopo (immanente) del processo è quello di superare tanto quella base, quanto questa forma del processo»⁵⁹. Ed ecco la conclusione che il Bodei trae dalla teoria marxiana della *Verkehrung*: «Perché si sopprima questa necessità storica ed effimera, perché si produca l'inversione della inversione, occorre però che i produttori cessino di essere strumenti ciechi per diventare individui associati che cooperano in direzione di fini coscienti e che la scienza e il cervello sociale, perdendo la loro forma capitalistica transitoria, si integrino nel fare, non si prendano gioco astutamente dei loro strumenti ... Il senso più profondo del progetto marxiano è, sotto questo aspetto, di *rivendicare all'energia trasformatrice dei produttori, al lavoro, quella razionalità, quel logos, che è attualmente separato e ostile; di congiungere in essi la poiesis al logos*»⁶⁰.

⁵⁶ R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975, p. 140 s.

⁵⁷ R. Bodei, *Natura, finalità, effetti perversi* ..., cit., p. 17.

⁵⁸ *Ivi*, p. 8.

⁵⁹ Marx, *Grundrisse*, cit., p. 716, cit. dal Bodei, l.c., p. 24 s.

⁶⁰ Bodei, l.c., p. 25 e 24.

In un rapporto naturale umano che non riproduca la lacerazione del genere nella concorrenza degli interessi, ma riposi sull'unità sociale degli scopi umani e la loro conformità con la salvaguardia delle condizioni naturali di esistenza della specie, potrà risolversi il contrasto messo in risalto da Hegel. E ciò, secondo un'indicazione programmatica che si ritrova in Hegel stesso, ma che rimane in lui senza una via di realizzazione storica, poiché la «umanizzazione della natura e naturalizzazione dell'uomo» era soltanto promessa, che il concetto dovrà risarcire: «Lo spirito, che intende se stesso, vuole conoscersi anche nella natura, e recuperare così la sua propria perdita. Solo questa riconciliazione dello spirito con la natura e la realtà effettuale è la sua verace liberazione ... Occorre che la ragione abbia in se stessa la fiducia che, nella natura, la voce del concetto risponde al concetto, che la verace figura del concetto, celata nell'esteriorità reciproca delle figure innumerevoli, si mostrerà alla ragione»⁶¹. Il metodo, secondo il quale la teleologia della storia come negazione della natura potrà, in un passo ulteriore, essere riportata ad accordo con la natura, verrà indicato da Marx: e sarà la formula dialettica del processo storico, il superamento delle contraddizioni tra forze produttive e rapporti di produzione.

Nella formula dei *Manoscritti* parigini, «compiuto umanismo uguale naturalismo, compiuto naturalismo uguale umanismo»⁶², la storia era costruita come moto triadico. Dalla naturalità non ancora svolta dell'uomo, dalla sua essenza biologica, al processo di umanizzazione mediante socializzazione, e attraverso questo, alla realizzazione della vera essenza dell'uomo, della sua libertà, razionalità, del suo esser-soggetto: una via dunque dalla natura, attraverso la lacerazione, alla natura in un grado nuovo e più alto. L'uomo è un elemento della natura: ma di tal sorta, che un nuovo rapporto accede alla natura in questo suo elemento, la posizione di fini. Entro la natura extraumana il nesso universale della funzionalità e mediazione di tutti gli elementi si presenta nelle categorie della causalità e dell'azione reciproca, come nesso lineare (causale), o plurimo (azione reciproca). Kant ha indagato queste categorie nella *Critica della Ragion Pura*, nella sezione sulle analogie dell'esperienza; Hegel, nella *Scienza della Logica*, sotto il titolo «Il rapporto assoluto», come determinazioni di forma della realtà in atto⁶³. Per Kant come per Hegel si tratta del mondo esterno, obiettivo, distinto dal soggetto, il cui nesso complessivo è caratterizzato dalla sostanzialità, causalità e azione reciproca: cioè, del mondo della natura. Col soggetto che riflette in sé questo nesso, e ha dunque un concetto del mondo, subentra sia in Kant che in Hegel un momento nuovo, che si aggiunge agli altri, ed è il rapportarsi al rapporto di causalità e azione reciproca che sussiste nel meccanismo; in Hegel questo rapporto più alto o di secondo grado procede dal meccanismo attraverso il chimismo, in cui l'esteriorità reciproca delle sostan-

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 376 Zus., in *Werkausgabe* cit., vol. 9, p. 539.

⁶² Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, in MEO, vol. III, p. 323 s.

⁶³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, B 218 ss.; G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Parte 2., Sez. 2., cap. 3 (Teleologia).

ze è superata: nel chimismo si ha già riflessione attiva, e questa passa nel nuovo rapporto della teleologia⁶⁴. Marx ha insistito fin dagli scritti giovanili sul lavoro come qualità nuova dell'essere ora umano, e ha indicato esplicitamente nel lavoro, come caratteristica essenziale dell'attività umana a fronte di tutte le attività non-umane, l'elemento della posizione consapevole di fini, la struttura finalistica. (È noto il paragone dell'ape con l'architetto nel *Capitale*, con cui Marx illustra questa differenza⁶⁵). Ma già Hegel aveva messo in luce che il lavoro è il luogo della mediazione, in cui causalità naturale e finalismo dello spirito vengono a coincidere. Come scrive il Bodei, «sin dall'inizio... è chiaro per Hegel che la natura non è ordinata finalisticamente... Ma è il lavoro umano, con le sue macchine e i suoi strumenti, a costituire la soluzione del mistero kantiano del rapporto fra meccanismo e finalismo. Il lavoro infatti, senza modificare le leggi naturali, anzi obbedendo loro, assecondandole, introduce dall'interno la teleologia»⁶⁶. Proprio perché il lavoro è esso stesso una potenza della natura — un autodistinguersi della natura e non un mero diverso da essa — esso può operare il passaggio dalla natura alla storia come passaggio naturale a sua volta, fondato nelle leggi naturali cui obbediscono i processi produttivi. Citando ancora una volta il Bodei: «il lavoro, che non consiste nell'imprimere alla materia una forma esteriore, si incorpora nell'oggetto»⁶⁷. Ciò è possibile e necessario perché la natura è fonte e oggetto del lavoro, secondo Marx, e come tale essa entra in rapporto con sé stessa tramite l'uomo che lavora. La storia dell'umanità è parte della storia naturale, e però *modus* particolare suo. L'incremento dei mezzi di lavoro, l'apparente rendersi autonomo del macchinario (c.d. «démone della tecnica»), velano questo rapporto naturale. Nel *Capitale* di Marx troviamo questa «massima complicazione del macchinario», sotto la quale si nasconde la semplice unità delle leggi meccaniche fondamentali, come indizio del carattere nuovo del modo di produzione industriale⁶⁸. A ragione osserva il Bodei che «la dimensione stessa delle macchine... modifica fortemente il tipo di "scambi organici" tra uomo e natura... I mezzi di lavoro assumono il carattere d'un organismo di produzione affatto obiettivo e impersonale, di una potenza estranea»⁶⁹: ma ciò non tocca affatto il legame tra la produttività del lavoro e le condizioni naturali, cui quella rimane avvinta⁷⁰. E a ciò

teneva fermo Marx, contro ogni sopravvalutazione del ruolo del lavoro, nella *Critica del Programma di Gotha*: «Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza. Fonte dei valori d'uso (e la ricchezza materiale consiste pur sempre di cose che han valore d'uso) è altrettanto la natura che il lavoro; questo è a sua volta manifestazione di una forza naturale, la forza di lavoro umana»⁷¹. Qui la natura è esplicitamente anteriore al lavoro, in quanto sua condizione oggettuale perché fornisce la materia prima, e dal lato soggettivo come forza di lavoro umana. Questa è un'enunciazione di carattere ontologico; e nell'insistere sulla necessità di portare allo scoperto, per così dire mediante un procedimento di anatomia ermeneutica, l'ontologia implicita in Marx, Georg Lukács ha certamente ragione. Viene in luce allora che «l'essere sociale presuppone nel suo complesso e in tutti i suoi processi singoli l'essere della natura inorganica e organica. L'essere sociale non può venire inteso indipendentemente dall'essere naturale, come suo opposto esclusivo»⁷². La fondazione filosofica dell'economia politica esige una teoria della natura — o più esattamente: l'elaborazione e lo svolgimento della dialettica della natura.

III

Nella realizzazione teorica dell'idea del materialismo storico viene così a capovolgersi il rapporto genetico di materialismo storico e materialismo dialettico. Il problema filosofico della storia e del suo concetto teorico porta alla fondazione della storia dell'umanità nel rapporto naturale dell'uomo, che è a sua volta risultato di un processo di sviluppo entro la natura stessa, nel corso del quale si esplicano e attuano possibilità implicite della materia. L'unità di natura e civiltà è formulata concettualmente nella nozione di storia naturale, sviluppata da Engels nell'introduzione alla *Dialettica della Natura* riprendendo e dialettizzando la concezione evolucionistica di Darwin⁷³. La civiltà è prodotto dell'uomo; e l'uomo, con tutte le sue capacità di prender le distanze dalla natura, è prodotto della natura. Che la materia fosse in sé mossa era già stato postulato da Leibniz come condizione irrinunciabile di un concetto del mondo, in cui venissero pensate insieme la varietà delle sostanze e la

⁶⁴ Hegel, *Enciclopedia*, § 203: «Attraverso questa negazione dell'esteriorità e dell'immediatezza, in cui il concetto, come oggetto, era immerso, esso è posto come libero e per sé contro quella esteriorità e immediatezza — come scopo».

⁶⁵ Marx, *Il Capitale*, I, 1, p. 196. Commenta G. Lukács: «Con ciò è formulata la categoria centrale, quella del lavoro. Con il lavoro una posizione teleologica diventa realtà in atto entro l'essere materiale, come nascita di una nuova oggettività». (*Ontologie-Arbeit*, Darmstadt/Neuwied 1973, p. 13; cfr. G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, vol. II, 1, Roma 1981, p. 19).

⁶⁶ R. Bodei, *Natura, finalità, effetti perversi...*, cit., p. 11 s.

⁶⁷ *Ivi*, p. 18.

⁶⁸ Marx, *Il Capitale*, I, 2, p. 199.

⁶⁹ R. Bodei, *l.c.*, p. 15.

⁷⁰ Marx, *Il Capitale*, I, 2, p. 225.

⁷¹ Marx, *Critica del programma di Gotha*, inizio. (Tr. qui dall'ed. in Marx-Engels-Werke, vol. 19, p. 15). Ma v. già il primo dei *Manoscritti* del 1844, p. XXIII (in MEO, III, p. 299).

⁷² G. Lukács, *Ontologie-Marx*, Darmstadt/Neuwied 1972, p. 11. E di seguito: «Nascendo la prassi sociale, e poi nel suo dispiegamento, crescono le forme di oggettualità dell'essere sociale: esse fuoriescono così dall'essere naturale, diventano sempre più decisamente sociali. Ma questa crescita è un processo dialettico: essa inizia con un salto, la posizione teleologica, che non può avere alcun analogon in natura. Che nella realtà si tratti di un processo lungo e complesso, con innumerevoli forme di passaggio, non toglie che vi sia salto ontologico». (Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, Roma 1976, p. 266).

⁷³ F. Engels, *Dialettica della natura*, in MEO, XXV, p. 324 s.

loro unità⁷⁴. Engels riprende questo pensiero introducendovi una nuova categoria, che permette di costruire concettualmente la «specificazione della natura»: la diversificazione della natura insorge dal passaggio da forme di moto più semplici a più complesse (passaggio inerente al prodursi del moto stesso); nella nozione di «forma di moto» è designato l'universale più generale di tutte le specie di materia, le cui particolarità risultano dal tipo di modificazioni che in quella forma si attuano. «Il moto della materia, però — scrive Engels — non è soltanto il grossolano moto meccanico, lo spostamento, è calore e luce, tensione elettrica e magnetica, combinazione e risoluzione chimica, vita, e finalmente coscienza... La indistruttibilità del moto non va intesa solo quantitativamente, ma anche qualitativamente; una materia il cui semplice spostamento meccanico racchiude la possibilità di tramutarsi, in condizioni volute, in calore, elettricità, azione chimica, vita, e che però non è in grado di produrre da sé stessa quelle condizioni, è una materia che ha *perduto di moto*; un moto, che ha perduto la capacità di traspirarsi nelle varie forme che a lui competono, ha sì ancora *dynamis*, ma non più *energeia*, ed è perciò stato in parte distrutto. L'una e l'altra cosa sono però impensabili»⁷⁵. A partir di qui il flusso della coscienza, le forme del processo sociale d'interazione, le attività di insiemi di individui dotati di universalità reale (classi, p. es.), lo sviluppo delle totalità sociali andranno interpretati come forme di moto di strutture materiali complesse, che danno luogo a lor volta a complessità di grado ulteriore.

Costitutivo del sistema della natura è, pertanto, un rapporto universale di azione reciproca, che si produce e caratterizza, secondo i gradi di complessità degli ambiti ontologici, come semplice azione meccanica reciproca, come retroazione (feed back), come direzionalità (intenzionalità), come finalismo. La storicità propria della natura stessa si manifesta nello sviluppo del mondo naturale attraverso gradi di complessità progressivamente crescenti (con un rovesciamento del principio dell'entropia, per il quale solo in tempi recenti è stato proposto un modello nelle scienze fisiche, la teoria delle «strutture dissipative»⁷⁶). Si elabora così un concet-

to universale di «storia», in cui è superato il dualismo di una natura priva di storia e di un mondo umano, storico. È in questo senso che Marx ed Engels parlarono sempre della storia dell'umanità come parte della storia della natura; parte però che è specie peculiare della storia naturale in senso dialettico, ossia opposto del suo *genus* universale, la storia naturale stessa. «La storia stessa è parte effettuale [wirklich] della storia della natura, del divenire naturale fino all'uomo»⁷⁷.

In che senso diciamo però della storia umana che essa è l'«opposto» della storia naturale? La natura è storia in quanto non è processo di riproduzione semplice, ma si sviluppa, ossia genera forme (forme di moto, strutture materiali), che si rapportano a quelle precedenti secondo la modalità della negazione determinata. Una reazione chimica conserva e nega in sé l'effetto fisico-meccanico; essa è ancora azione di un corpo — atomo, molecola — su un altro corpo, ma è contemporaneamente mutamento qualitativo delle sostanze che reagiscono. Con qualche fondamento (che ho avuto occasione di illustrare in altra sede⁷⁸), si può affermare: ogni essente riflette tutti gli altri essenti che agiscono su di lui da vicino o da lontano, mediatamente o immediatamente. Ovvero (riprendendo una formulazione di Leibniz): ogni essente esprime tutti gli altri conformemente al grado di azione, ossia alla particolare relazione in cui si trova rispetto a loro; e conversamente, ogni essente è riflesso o espresso da tutti gli altri. Se chiamiamo ora questo rapporto «riflessione semplice», il mondo può essere pensato come sistema universale di riflessione. Un modello di questo mondo di riflessi è stato dato da Leibniz in forma metafisica nel sistema delle monadi. In Hegel, la categoria fondante della mediazione onnilaterale ha lo stesso orizzonte concettuale. In un mondo siffatto avremo determinazione reciproca, azione attiva e passiva, ma non scopi. Marx accenna a un tale sistema universale di riflessione, quando scrive: «Essere oggettuali, naturali, sensibili è identico a: avere oggetto, senso, natura fuori di sé, e, simultaneamente, essere oggetto, natura, senso per un terzo»⁷⁹. Ma un rapporto nuovo emerge nella natura con il nascere dell'autocoscienza come proprietà di enti naturali⁸⁰. Non solo l'Altro è oggettuale — come lo è la pietra per la goccia che la fora, e viceversa; come il sole per la pianta, che ha bisogno della luce per la

⁷⁴ Cfr. H. H. Holz, *Leibniz-Die Konstruktion des Kontingenten*, in Peters/Schmidt/Holz, *Erfahrungswissenschaft und Deduktion*, Neuwied/Darmstadt 1975, p. 129 ss.

⁷⁵ Cfr. F. Engels, I. cit., p. 333 s. — Engels continua qui una tradizione aristotelica, che risale direttamente al testo di *Phys.* III, 200 b 12 ss., ed è stata sviluppata con la massima decisione, nella filosofia moderna, da Leibniz e poi da Hegel. L'equipartizione aristotelica di *κίνησις* e *μεταβολή* (200 b 12; v. anche 201 a 8, et al.) viene accentuata più avanti, nell'esposizione di *Phys.* III, fino a fare di *κίνησις* il genere, cui *μεταβολή* è sussunto come specie. Cfr. anche *Phys.* V, 1, 224 a 21 ss.; in 224 b 8 esplicitamente *μεταβολή* è una specie, *κίνησις* il genere. Ma i due termini appaiono anche come sinonimi: le oscillazioni nel loro uso sono ben illustrate in H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Darmstadt 1955, ad vocem. Queste oscillazioni rimandano al problema dell'equivalenza di (ogni) movimento con un mutamento qualitativo, equivalenza che Leibniz afferma per considerazioni metafisiche. Un concetto materialistico di «mondo» deve, a mio giudizio, accettare questa conseguenza; e così fa anche Engels.

⁷⁶ Cfr. Ilya Prigogine, in «Dialektik», 5 (Köln, 1982), p. 122 s.: «Invece di vedere il mondo primariamente come un ammasso di enti indipendenti, uomini, atomi,

molecole, geni e via dicendo, dove la struttura e la connessione dei diversi piani sono poi l'eccezione, oggi vediamo un mondo che è essenzialmente *strutturato e temporale*... Non viviamo in un mondo in cui, in ragione del secondo principio della termodinamica, la strutturazione non possa aver luogo. Basta un piccolo flusso di energia, e il sistema porta alla formazione di strutture... C'è posto per l'autoorganizzazione, per l'insorgere di nuovi tipi di processi...».

⁷⁷ Cfr. *Manoscritti economico-filosofici*, in MEO, III, p. 311. (Qui l'espressione «Werden der Natur zum Menschen» è resa con «umanizzazione della natura»).

⁷⁸ V. H. H. Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, cit.

⁷⁹ Cfr. *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 364. (Traduzione leggermente modificata).

⁸⁰ Helmut Plessner ha svolto filosoficamente l'emergere delle proprietà peculiari dell'uomo in un processo naturale e sul fondamento di determinazioni ontologiche della natura in *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York 1975.

fotosintesi; come il filo di paglia per l'uccello che si fa il nido; come lo sono l'uno per l'altro gli elefanti maschi in lotta per la femmina (e occorre tener conto delle strutture diverse nei vari gradi di oggettualità)⁸¹. Ora, con l'autocoscienza, io sono oggettuale a me stesso, e con ciò il mio rapporto agli oggetti è a me oggettuale: la riflessione semplice del mondo naturale passa nella riflessione della riflessione, in cui è conservata e superata. Avendo l'uomo ad oggetto sé stesso e il suo rapporto agli oggetti, anche il bisogno suo non è concluso con la soddisfazione del bisogno, in un atto; egli può soppesare i bisogni fra di loro, creare mezzi per la soddisfazione dei bisogni — ossia può porre fini e gerarchie di fini, e può e deve lavorare, per realizzare i suoi fini. In tal modo la storia umana viene ad emergere dalla storia naturale, e si oppone alla natura come *medium* dell'attività finalistica.

Marx ha definito esplicitamente questo processo come *posto dalla natura stessa*. Con ciò egli si situava in quella tradizione di filosofia della natura di Leibniz, Herder, Schelling e Hegel, cui si richiama poi anche Engels nella *Dialettica della Natura* rivendicando il buon diritto di un intendimento filosofico, concettuale della natura, contro il positivismo nelle scienze particolari. L'argomentazione di Marx è squisitamente ontologica: «Quando l'uomo effettuale, corporeo, che sta sulla ferma solida terra, espirando e aspirando tutte le forze naturali, pone, nel suo alienarsi, le sue effettuali e oggettuali forze essenziali come oggetti estranei, questo porre non è soggetto: è la soggettività di forze essenziali oggettuali, la cui azione perciò deve essere azione oggettuale. L'ente oggettuale agisce oggettualmente, e non potrebbe farlo, se l'oggettualità non fosse una sua determinazione d'essenza»⁸². L'azione di forze essenziali oggettuali di un ente dotato di autocoscienza è il lavoro orientato a un fine e che si realizza tramite mezzi di produzione: è dunque la forma sociale della soddisfazione di bisogni naturali e con ciò stesso la generazione di bisogni nuovi, sociali, e dei mezzi della loro soddisfazione. Come il nostro mondo diventi così anche un mondo di artefatti, per cui parliamo della tecnica come di una «seconda natura», è palese; ma palese è anche che *fondamento* della civiltà e della sua storia rimane l'attività umana come «attività di un ente oggettuale, naturale»⁸³. Per questo Marx può intendere la storia umana come momento del rapporto della natura a sé stessa; e può scrivere: «L'industria è l'effettuale rapporto storico della natura, e perciò anche della scienza della natura, all'uomo. Essa si intende dunque come disvelamento *essoterico* delle forze essenziali umane, e così si comprende anche l'essenza umana della natura, ovvero l'essenza naturale dell'uomo»⁸⁴. Degno di nota è qui il rovesciamento «naturalfilo-

sofico» della parvenza di una «filosofia del lavoro»: non l'uomo si rapporta alla natura nell'industria, ma al contrario: l'industria, pienamente sottoposta alla legge della natura (leggi naturali del materiale, naturalità della forza di lavoro), è il *medium* in cui la natura si rapporta all'uomo come specie sua da lei distinta: la tecnica è un autodistinguersi della natura. È degno di nota ancora, in questo contesto, è l'asserto che l'industria è «la figura estraniata della natura» — estraniata, perché nel processo della storia dell'umanità viene estraniato il lavoro, come rapporto «naturale» dell'uomo alla natura. Nel comunismo — compiuto naturalismo dell'uomo e compiuto umanismo della natura — natura e uomo saranno riconciliati. Viene qui individuata la fonte dei discussi «effetti perversi», e insieme mostrato il motivo per cui essi non possono essere rimossi in condizioni capitalistiche. È muovendo dalla natura, concettualmente intesa, che la storia umana perde i suoi veli e mostra la tendenza immanente in lei. Con le parole di Marx: «Vediamo qui come il naturalismo o umanismo portato fino in fondo si distingua sia dall'idealismo che dal materialismo e come esso sia insieme la verità che li congiunge entrambi. Vediamo al tempo stesso che soltanto il naturalismo è capace di comprendere l'azione della storia universale»⁸⁵.

La strumentalizzazione della natura da parte di un ente naturale particolare appare ora come primo e insuperabile «effetto perverso», come «peccato originale» nella «trasformazione della scimmia in uomo». La perversità, ovvero «estranazione della natura», permane fintanto che i fini posti dagli uomini sono posizioni di fini particolari di individui, gruppi o classi, e l'antistorico compromesso di interessi particolari, che solo riproduce un interesse particolare, genera la mera parvenza di un comune interesse del genere umano. Per questo l'«umanismo della natura uguale a naturalismo dell'uomo» è raggiungibile soltanto quando, nel comunismo, le contraddizioni degli interessi particolari degli uomini vengono superati nell'interesse pensato e inteso dell'umanità come specie naturale. Questo interesse pensato e inteso della specie, peraltro, presuppone una «teoria del nesso complessivo», giusta la designazione engelsiana della dialettica: e ciò non solo per la mediazione degli interessi particolari in una società a lavoro altamente diviso, ma anche perché siano evitati gli «effetti perversi» nel *medium* naturale, che è insieme il tutto che ogni cosa comprende (come la crisi ecologica ci chiama a vedere). Marx voleva, completato il lavoro al *Capitale*, scrivere un compendio della dialettica. Non gli fu più dato di farlo. Questa intenzione di Marx può valere per noi a sprone e consapevolezza del fatto che, se il nucleo materiale del marxismo è certo l'economia politica, il materialismo storico stesso esige però una fondazione nella dialettica della natura, ovvero in una teoria di quel «nesso complessivo», che può esser trascurata solo al prezzo di tener nelle nostre mani un marxismo dimidiato, ossia un marxismo nullo — nessun marxismo.

[Traduzione di Alessandro Mazzone]

⁸¹ L'espressione di Marx (in *Manoscritti economico-filosofici*, Lc.) «un ente non oggettuale è un non-ente», vale, nella sua universalità ontologica, per ogni genere di essente, e non già solo per l'uomo. Ciò risulta poi dal contesto, dove si parla del «sole come oggetto della pianta» e viceversa.

⁸² Cfr. *Manoscritti economico-filosofici*, in MEO, III, p. 364. (Traduzione rivista. Si rende «Wesenskräfte, Wesensbestimmung» con «forze essenziali, determinazione d'essenza»; «gegenständlich» con «oggettuale», per distinguerlo da «objektiv»).

⁸³ Cfr. *ivi*.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 330 s.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 364.

NATURA E FORMA VALORE

di Volkbert M. Roth

Chi negli anni '60 ha studiato nella Germania occidentale, e negli anni '80 ancora ci vive, rimane facilmente colpito, per quanto riguarda il tema «Marx e i suoi critici», dal fenomeno politico-culturale quasi «di massa» di uno spostamento da rosso a verde. Dopo l'interruzione rappresentata dal fascismo, guerra calda e guerra fredda, il movimento studentesco aveva portato di nuovo ad un'ampia discussione delle tesi marxiane. L'identificazione «rossa» che in essa si trovava offrì il presupposto per una successiva critica marxista «verde». In una regione linguistica nella quale capitalismo reale e socialismo reale coesistono, sopravvivono ancora fenomeni «drop out», personalizzati in chi cambia Paese come Rudolf Bahro, che nel suo percorso dal partito comunista tedesco orientale ai verdi della Germania occidentale (passando per il carcere¹ di Bautzen) ha lanciato la parola d'ordine: «Dobbiamo riscrivere *Il Capitale* in chiave ecologica!».

Il concetto fondamentale dell'opera centrale marxiana, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, è il valore. Credo che Hans Immler, socio-ecologo all'Università di Kassel, sensibilizzato dal movimento degli studenti e da quello ecologico, ponga la questione in questi termini: cosa significa che nel doppio carattere della merce, designato come punto di partenza, la natura venga considerata da Marx come «madre» (accanto al lavoro concreto come padre) solo nella realizzazione del valore d'uso mentre il valore di scambio viene concepito come forma fenomenica del *valore*, il quale per così dire ha soltanto un padre, il lavoro (socialmente astratto)?

Nel «Wissenschaftsstreit zum Verhältnis von politischer Ökonomie und ökologischer Krise»² col filosofo Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Hans Immler sostiene che la determinazione della sostanza del valore attraverso il lavoro è un fondamento insufficiente per la critica teorica del capitalismo e altrettanto insufficiente per un orientamento della prassi postcapitalista. E della palesemente piccola differenza tra «inquinamento ambientale» realcapitalista e realsocialista fa responsabile «l'unilateralità»

¹ Cfr. la bella canzone di Wolf Biermann, che dice: «Schöne Löcher kenn ich doch, als das Loch von Bau-zen» (un carcere).

² *Kasseler Philosophische Schriften* 10. *Marx und die Naturfrage*, 1983.

dell'analisi del valore di scambio. Ma Immler può anche far riferimento all'atteggiamento in primo luogo di rifiuto o magari di attesa del movimento organizzato dei lavoratori, per esempio dei partiti socialdemocratici o dei sindacati³ dei paesi democratico-borghesi, e collegarlo alla visione unidimensionale del lavoro espressa dalla «teoria del valore lavoro». Schmied-Kowarzik è invece del parere che Marx ha posto un solido fondamento alla critica del capitale (un fondamento sul quale possono poggiare ulteriori sviluppi) e ha anche impostato la «questione della natura» già con una capacità di previsione senza precedenti. Come per la «questione sociale» non ci si dovrebbe aspettare la soluzione da piccoli passi (riformistici): essa richiederebbe invece quel «gran passo» (rivoluzionario) ossia la fine della forma sociale capitalistica.

Il progetto di ricerca di Costanza, il cui tentativo di ricostruzione del *Systemfragment* marxiano è stato pubblicato l'anno scorso da Emilio Agazzi sotto il titolo *La forma valore*, condivide con Immler la critica alla linea teorica del valore lavoro, con Schmied-Kowarzik ci unisce invece l'intenzione di costruire a partire dal fondamento marxiano. Tuttavia la nostra critica al Marx della teoria del valore lavoro (accanto al Marx dell'analisi della forma) procede diversamente che in Immler, così come concepiamo in modo diverso dal nostro collega di Kassel il fondamento del sistema. Riteniamo che, come base, sia sufficiente una ricostruzione dell'analisi della forma valore. (L'elaborazione del *Systemfragment* si riferisce quindi all'analisi della forma della concorrenza, all'analisi dello Stato esterno (diritto e potere), della sfera privata (volontà e bisogno) e dello Stato interno (democrazia e *Weltanschauung*) quindi è in sintesi un riassunto pratico).

Nell'economia politica classica e nella critica dell'economia politica, considerata oggi altrettanto classica (= importante, ma non all'altezza della situazione), il valore si riferisce al lavoro che risulta nelle merci prodotte industrialmente. In riferimento al lavoro la natura ha la posizione di oggetto (e di luogo) di lavoro. Ciò significa che la natura è presupposto della produzione, un mezzo di produzione, e che il lavoro trasforma la natura. Qui si possono immediatamente distinguere, a livello concettuale, trasformazioni volute, cioè i prodotti, e trasformazioni non volute, per così dire «prodotti secondari», o, per essere più chiari, «anti-prodotti» (= effetti collaterali indesiderati, anzi pericolosi). Se non si opera tale distinzione passa facilmente il falso presupposto, a cui rinvia Immler, di una natura costante, inesauribile (nonostante il lavoro).

In una comprensione ampia della natura, anche la natura trasformata dal lavoro è a sua volta natura. (Così anche il lavoro può essere chiamato processo naturale e gli uomini che ci lavorano forze naturali). Qui non si tratta di un allontanamento dalla natura e, soprattutto, non si tratta

nemmeno di una distruzione della natura (natura₁), ma solo di trasformazioni della natura.

In ogni caso si può distinguere tra natura più vicina e natura meno vicina all'uomo. E a ciò mira l'attuale discorso sull'ambiente, cioè sull'*ambiente* (in parte naturale) *di noi uomini*. Difesa dell'ambiente è difesa della «natura» prima di tutto dagli uomini e per gli uomini⁴.

Nel «mondo» degli uomini, nel quale la difesa dell'ambiente è emersa come compito, il lavoro gioca un ruolo costitutivo tanto di questo mondo quanto di questo ambiente e questo stesso lavoro è attivo nella forma del valore. La situazione economico-sociale dell'uomo moderno risulta nel valore, nella forma valore (e nella forma capitale) del suo prodotto di lavoro.

Fino a che punto, nonostante la forma valore (del lavoro) si possano vedere «Wege zum Frieden mit der Natur», è il tema di Klaus-Michael Meyer Abich⁵ la cui rivendicazione filosofico-morale, che la tecnica (nuova) debba essere socialmente sopportabile, è stata assunta in Germania federale nell'attuale programma dell'opposizione. Se si ricercano vie per la pace nonostante la forma valore, allora si presuppone che la forma valore rechi in sé una tendenza a porsi in contrasto con la natura. Come mai oggi la forma valore del lavoro sociale, la forma capitalista del lavoro, mette in pericolo il nostro «ambiente naturale» (Meyer-Abich)?

Colpisce in primo luogo il mutamento intervenuto nel concetto di natura. Dipende dalla limitazione concettuale della natura all'ambiente naturale, se è possibile, al contrario di ciò che vale per la natura₁, disturbare la sfera della natura₂ e ciò proprio da parte della natura₃, dagli uomini socialmente organizzati, da noi. Nella storia della natura, nella *Naturgeschichte*, solo in un tardo stadio dello sviluppo (a partire dall'oggi), si verifica una situazione in cui la natura include gli uomini (e il loro ambiente naturale). Da quel che sembra, noi uomini potremmo oggi concludere questo episodio. La storia dell'umanità diventerebbe così un ramo secco della storia naturale. In questo modo non sarebbe la natura ad andare distrutta, ma (almeno per molto tempo) le condizioni di vita dell'uomo.

Sono gli uomini moderni ad avere per la prima volta il potere di farlo. La distruzione è un tipo particolare di lavoro. Il grado di distruzione dipende perciò dalla produttività del lavoro. Il capitalismo ha aperto le porte alla società industriale e con la produzione industriale i modi tradizionali di produzione di generi per la produzione e il consumo in pace e in guerra⁶ sono stati così radicalmente capovolti, che oggi noi ci

⁴ Con questa visione antropocentrica delle cose contrastano gli sforzi che mirano a risolvere la problematica ecologica, sul piano filosofico, diffondendo un'immagine fisioecentrica del mondo. La mia tesi è: la natura₂ si differenzia dalla natura₁ per la presenza degli uomini. La natura₁ di per sé non ha alcun problema.

⁵ *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München, 1984.

⁶ Cfr. le acute riflessioni di Peter Sloterdijk, in: *Kritik der zynischen Vernunft. Abschnitt «Tauschzynismus — oder die Härte des Lebens»*, Frankfurt, 1983, p. 576-597.

³ Da quando a Bonn la SPD è all'opposizione assieme ai Verdi, qualcosa si è fatto, almeno per quanto riguarda il programma. Si vedrà poi se si tratta solo di una professione di fede puramente verbale, legata alla tattica elettorale, oppure di una nuova coscienza del problema.

troviamo in una ambigua posizione di potere.

A grandi linee si può ora distinguere una critica del nostro tempo ecologico-conservatrice da una umanistico-socialista. Ad un primo sguardo i risultati sembrano diversi. Da un punto di vista ecologico la natura appare minacciata dagli uomini. Da quello socialista l'uomo appare minacciato dal capitale.

Questi risultati sono opposti nel senso che nella prospettiva ecologica l'uomo è colui che minaccia (soggetto), mentre in quella socialista è colui che è minacciato (oggetto). Concepite in modo astratto, anche le soluzioni tendono perciò in direzioni apparentemente opposte. A livello ecologico si preme perché la natura venga rimossa dal ruolo di oggetto — con la contemporanea rinuncia dell'uomo a procedere in qualità di soggetto. Dal punto di vista socialista si proclama, come obiettivo di lotta, la dimissione del capitale e l'avanzata collettiva dell'intera umanità in quanto soggetto «nelle libere associazioni di produttori immediati» (e consumatori). Schmied-Kowarzik chiama questo aspetto (dell'analisi) «teoria dell'emancipazione».

Una ricostruzione dell'argomentazione marxiana deve mettere in luce in quale relazione stanno l'obiettivo socialista e il risultato dell'analisi dell'attuale forma sociale. La nuova società non deve venire ricercata in modo utopico — così suona il programma — ma scaturire (teoricamente e praticamente) dalla critica della forma precedente. Con Immler c'è ora da temere che una struttura interna, disastrosa sul piano ecologico, trapassi dalla teoria nella pratica a partire dal VALORE, (unilateralmente) concepito solo in termini di attività umana, si rifletta nella concezione del socialismo.

A ciò si può opporre con Schmied-Kowarzik che l'analisi della forma sociale moderna non è riducibile al suo concetto fondamentale. Da un punto di vista marxiano, il risultato dell'analisi, data l'analisi che del capitale viene sviluppata, è riassumibile in una formula a tre elementi: il capitale minaccia l'uomo — e — la natura².

La produzione capitalista minaccia l'ambiente attraverso il tipo, il volume e la «effettività» del processo industriale di produzione. Con il processo di lavorazione che porta all'ottenimento dei prodotti vengono attualmente sottratte all'ambiente materie (prime) in quantità rilevante, cosa che spesso crea scompensi. Durante la produzione, il consumo e la rimozione delle scorie si formano così *anti-prodotti* che sono «nocivi per l'ambiente».

Se ora anche il risultato dell'analisi dell'attuale forma sociale che emerge da una prospettiva ecologica viene espresso in una formula che comprenda più di due elementi, allora risulta: l'uomo — e — la sua industria minacciano la natura² — e con ciò l'uomo finisce per minacciarsi da sé. Mi sembra che l'opposizione si dissolva.

Per non cadere in un'auto-sopravvalutazione, sia per quanto riguarda il momento della costruzione che della distruzione, abbiamo inizialmente assunto la tesi corrente della distruzione della natura come occasione per fare una distinzione di tipo terminologico e per definire il «sovracconcetto» di natura come natura, indipendente dall'uomo. La natura₁, diventata-

ci estranea, permane anche dopo la distruzione dell'ambiente. Qui è presente, se si vuole, un tratto di materialismo realista che mette a nudo il velato riferimento antropocentrico presente nei lamenti «Difesa della natura! Distruzione della natura! Fine del mondo!» e riconduce ai loro giusti termini queste espressioni esagitate.

Hans Immler esige la scissione del concetto di valore in una componente lavoro e in una componente natura. Dall'inserimento della natura nel concetto centrale dell'analisi, egli spera possa svilupparsi la base teorica per una intesa rosso-verde, che già oggi (ancora durante il capitalismo) muova passi pratici nel tentativo di evitare la catastrofe ecologica.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik gli contrappone un concetto di analisi del capitale come teoria negativa, che, seguendo la logica del capitale, mostri come il capitale sussuma la natura e l'uomo nel suo movimento di autovalorizzazione fino ad esaurimento — tanto del capitale, quanto del sistema ecologico. E tutto ciò, se non fermiamo il capitale nel suo movimento! Schmied-Kowarzik generalizza così la constatazione di Marx (1864) che «l'agricoltura razionale» si contrappone alla forma sociale capitalista.

La distinzione marxiana tra valore e forma valore fornisce la possibilità di tener fermo alla sostanza del valore «lavoro socialmente astratto» e di porre in relazione con questa sostanza qualcos'altro che non siano prodotti del lavoro e ciò tramite il denaro, che al tempo stesso costituisce il valore e se ne distacca. Mi sembra che la rivendicazione di Immler venga in qualche modo recepita se gli anti-prodotti ricevono un prezzo⁷. Il prezzo del prodotto il produttore lo esige dai consumatori. Il prezzo dell'anti-prodotto lo esige lo Stato in quanto incarnazione dell'«interesse generale» per il proseguimento della riproduzione capitalista. Cogliendo nel segno, Schmied-Kowarzik chiama questo riformismo ecologico⁸. Si

⁷ Il prezzo degli anti-prodotti non può essere stabilito sul mercato delle merci. L'anti-prodotto è una merce di «ordine superiore» e il suo prezzo si realizza tramite una disputa sociale, una «lotta politica»; in ciò è paragonabile al prezzo della merce forza-lavoro.

⁸ «Anche il capitalismo impara a fare i conti con il problema ecologico, finora impara anche più rapidamente del socialismo reale. Tuttavia non conviene affatto la prospettiva di un capitalismo umanizzato e riorganizzato ecologicamente. Il motivo sta nella qualità delle nuove forze produttive (tecnologia energetica — biotecnologia — tecnologia delle informazioni), cioè sta soprattutto nella parzialità con cui il produttore di valore mette mano alla sensibile ed esplosiva totalità della natura» (Hans Immler, *Du antwortest richtig, aber Deine Frage war falsch. Einige Anmerkungen zur These, daß die ökologische Krise auch den Marxismus verändern wird.* Vorberitungstext für das ökonomisch-philosophische Colloquium «Natur und marxistische Werttheorie», Kassel, 1. Februar 1986). A mio avviso anche col rinvio alla parzialità, non è stata fornita la prova teorica che per evitare la catastrofe ecologica sia necessario il «gran passo». Non è stata ancora formulata nessuna tesi verde convincente a favore della rivoluzione e contro il riformismo. (Perché lo Stato — per esempio con l'aiuto dei Verdi — non può far nulla di ciò che i capitalisti volentieri trascurano?). L'attuale significato politico-culturale dei Verdi, considerato da un punto di vista filosofico-sociale di orientamento marxiano, sembra consistere proprio nel fatto che la questione (riforma o rivoluzione?), che accompagna l'attività politica, ha ottenuto nella Germania occidentale uno spazio vitale, un biotopo politico.

impone certamente il confronto con il riformismo dei sindacati. Dalla critica del sistema dei salari i marxisti non hanno tratto la conclusione (e solo così ottennero influenza nel movimento dei lavoratori) che la lotta per salari più alti e per la riduzione dell'orario di lavoro non debba essere intrapresa.

Imporre a livello politico dei prezzi per gli anti-prodotti fa parte dell'«inevitabile guerriglia» per il mantenimento della forza lavoro e della forza vitale attraverso la difesa della natura. È una «parola d'ordine conservatrice»; ma ciò è insito nella natura stessa della problematica dell'autodistruzione della natura. A proposito dei sindacati, nel 1865 Marx dice: «...compiono un buon lavoro come centri di resistenza contro gli attacchi del capitale; in parte si dimostrano inefficaci in seguito a un impiego irrazionale della loro forza. Essi mancano, in generale, al loro scopo, perché si limitano a una guerriglia contro gli effetti del sistema esistente, invece di tendere nello stesso tempo alla sua trasformazione»⁹. Vale la stessa cosa per gli odierni movimenti ecologici? Nella risposta a questo interrogativo anche la ricostruzione di Marx (compresa la critica a Marx) assume attualità filosofica.

[Traduzione di Patrizia Farinelli]

LA TEMPORALITÀ SPECIFICA DEL MODO DI PRODUZIONE CAPITALISTICO (OVVERO: LA «MISSIONE STORICA DEL CAPITALE»)

di Alessandro Mazzone

Sommario. § 1. Argomento. — § 2. Attività lavorativa e processo lavorativo. — § 3. «Facoltà di lavoro» e forza lavoro dai *Grundrisse* al *Capitale*. — § 4. Risultati analitici. — § 5. Forma e contenuto della cooperazione. — § 6. Nuovi caratteri del lavoro nella cooperazione. — § 7. Il «modo di produzione capitalistico vero e proprio»: (i) Universalità in processo dell'attività. (ii) Potenze «naturali» e «umane» e rezione della loro attuazione. (iii) Negazione del limite naturale del lavoro. (iv) Produzione come fine. (v) Sviluppi dell'oggettività della posizione di scopo. — § 8. Processo, essenza e forma fenomenica: un esempio di lettura. — § 9. La temporalità specifica del processo. — § 10. La «missione storica del capitale».

§ 1.

Nella storia dell'Economia Politica, la concezione smithiana del «lavoro sans phrase» segna un punto di svolta. Alla base della ricostruzione scientifica del processo da cui nasce la ricchezza viene posto «il lavoro assolutamente, né quello manifatturiero, né quello commerciale, né quello agricolo», bensì la «attività produttrice, senza [questa o quella] ... determinatezza»¹. Questa osservazione (di Marx) è diventata patrimonio corrente, ed è passata nei manuali di Storia delle dottrine economiche. Di per sé presa, essa offre un buon esempio di quei frammenti dell'avanzamento scientifico che, passati nella cultura, perdono il loro carattere di verità parziali e diventano falsità intere — dogmi. Una verità parziale è, quell'osservazione, già anche nel testo da cui la si è citata: poiché è proprio nei primi tre quaderni dei *Grundrisse* che Marx giunge a criticare in tutti i suoi aspetti essenziali la categoria del «lavoro sans phrase», a vederne la determinatezza nel rapporto di produzione capitalistico², e (anche attraverso un riesame delle dottrine classiche sul «lavoro produttivo»), a sciogliere il nodo del rapporto concettuale tra «lavoro in generale» e «lavoro astratto», formulando la nozione nuova di «forza-lavoro»³ (che chiama qui, e per qualche tempo ancora, «facoltà di lavoro»).

¹ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, (Rohentwurf), Berlin 1953, p. 24. Citato d'ora in avanti con la sigla: G.

² Cfr. B. Lietz, *Produktive Arbeit und Mehrwert in den "Grundrissen" von Marx*, in «Marx-Engels-Jahrbuch», vol. 6 (1983), p. 228 ss.; v. anche MEW (Marx-Engels: Werke), vol. 26, 1. p. 14, p. 122 s.; vol. 26, 3. p. 406.

³ Hett II, ms p. 19 s. (= G 177-79, ma cfr. MEW 42, p. 190 s.). L'analisi di Marx muove qui dall'opposizione di valore di scambio e valore d'uso; il primo importa

⁹ *Lohn, Preis und Profit*, in Marx-Engels, *Werke*, Berlin 1955 sgg., vol. XVI, p. 162 (tr. it. in Marx-Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Roma, 1971², p. 826).

ro», *Arbeitsvermögen*⁴). Proprio perché la forza-lavoro non è «il» lavoro «in generale» (fonte della ricchezza, insieme con la natura, in tutte le forme di società), né il «lavoro astratto» (produttore di valore di merci semplici⁵), essa può essere merce, come si sa, il cui «valore d'uso» appartiene all'acquirente⁶.

La «mezza verità» della nozione di «lavoro sans phrase» — d'altra parte — non riguarda solo la storia delle dottrine economiche in senso stretto. Si tratta del rapporto di un universale — il «lavoro in generale», che preso per sé è un *abstractum* — e la particolarità in cui l'universale compare come universale ed è posto come universale (realmente, ossia nel processo)⁷. Infatti. Il «lavoro sans phrase» di Smith è opera prestata da *industrious hands* (in qualunque *industry*, o sfera di produzione), ma attraverso lo scambio con chi le pone all'opera. E «produttivo» è, questo lavoro, in quanto si scambia con capitale, e non direttamente con *revenue*⁸. In altre parole: per la produzione capitalistica e dal suo punto di vista, il «lavoro sans phrase» è in effetti quello che produce ricchezza. Marx ha mostrato sia come ciò appaia necessariamente in forma mistificata alla coscienza comune, nella «formula trinitaria» delle classi di reddito e, più in generale, nel feticismo del capitale; sia anche le aporie teoriche cui la nozione del «lavoro sans phrase» dà luogo presso gli economisti classici⁹.

che lo *Arbeiter* produca per altri, il secondo che il valore d'uso da lui offerto in scambio non sia materializzato in un prodotto, ma esista «der Möglichkeit nach, als Fähigkeit» dell'operaio. B. Lietz (l.c., p. 236) commenta: «so hat Marx die Ware Arbeitskraft entdeckt, die er... bis etwa 1865 Arbeitsvermögen nannte». Sull'ambiguità sistematica del termine «Arbeiter», ancora in *Capitale I*, v. la n. 71.

⁴ La transizione terminologica è studiata in W. Wygodski, *Der Platz des Mr. «Lohn, Preis und Profit» im ökonomischen Nachlass von K. Marx*. In «Marx-Engels-Jahrbuch», vol. 6 (1983), p. 211-227.

⁵ La distinzione formulata in Heft II, ms p. 15 s. (= G 167 ss.; cfr. MEW 42, p. 180 ss.) muove dalla disuguaglianza: ogni capitale è lavoro oggettivato che funge come mezzo per una nuova produzione, ma non ogni lavoro oggettivato, che «ecc.» è capitale. Di qui: «capitale» non va inteso come *Sache*, ma come *Verhältnis*; poi: non è semplice *Verhältnis*, ma *Prozeß* (G, 170). Ciò posto: il lavoro vivo produttivo è *wertsetzend* solo se si ha rapporto di capitale; e, allora, il lavoro oggettivato diventa capitale. Commenta B. Lietz (l.c., p. 235): Marx giunge qui a formulare le determinazioni della produttività del lavoro nel rapporto di classi storiche.

⁶ Su questa base concettuale diventa possibile esporre il passaggio dal denaro al capitale *rispettando* le leggi della circolazione, come in *Capitale I*, cap. 4, § 2 (Contraddizioni della formula D-M-D).

⁷ Cfr. Hegel, *Wiss. d. Logik*, Werkausgabe, Frankfurt 1969, 6, 280: «Il particolare contiene l'universalità, che costituisce la sua sostanza; il genere è immutato nelle sue specie, esse non sono distinte dall'universale, ma solo l'una verso l'altra. Il particolare ha con gli altri particolari, cui si rapporta, una stessa e medesima universalità». Cfr. anche *Enciclopedia*, § 166 Z: «Il concetto è immanente alle cose», ecc. — Non la nozione di universale, ma quella del moto in cui l'universale si produce distingue su questo punto la dialettica di Marx da quella di Hegel.

⁸ «Il lavoro produttivo viene determinato qui dal punto di vista della produzione capitalistica, e A. Smith esaurisce concettualmente... la cosa... [con la definizione del] lavoro produttivo come quello che si scambia direttamente con capitale... è questo uno dei suoi più grandi meriti scientifici...». MEW, 26, 1, p. 127. Cfr. anche ivi, p. 372.

⁹ V. *Teorie sul plusvalore*, MEW 26, 1, pp. 125-144; 26, 2, 161 ss.

Il «lavoro in generale» («lavoro umano»), preso per sé, è un *abstractum*. Ma esso compare come universale nel particolare, il lavoro «che produce valore e plusvalore», e che supera o media tutte le peculiarità spontaneamente sorte e preesistenti della attività lavorativa, una volta instaurato il «modo di produzione capitalistico vero e proprio» e nel corso del suo svolgimento. In altre parole: il particolare ha una sua dinamica, è processo, e va al di là di se stesso nel processo. (Questo appunto è il significato categoriale dell'espressione: l'universale compare [erscheint] come particolare¹⁰).

Il «lavoro che produce ricchezza» nel modo di produzione capitalistico è «lavoro umano» (è anzi, tendenzialmente, ogni attività lavorativa, non solo «industriale», sussumibile e sussunta sotto il capitale man mano che lo sviluppo delle forze produttive avanza nel rapporto di produzione — la valorizzazione — che è loro forma epocale). Esso è, in secondo luogo, «lavoro umano» in una sua configurazione (storica). Ma questa, in terzo luogo, è generalizzazione della attività produttiva e sua posizione come fine autonomo; ed è, dal lato dei rapporti di produzione, «posizione del lavoro individuale come universale e viceversa».

Se dunque noi vogliamo esaminare il moto del «lavoro umano» presupposto il «modo di produzione capitalistico vero e proprio» e il suo movimento, ovvero esaminare il movimento epocale, la tendenzialità interna, del modo di produzione capitalistico sotto l'aspetto del moto (e trasformazione) del «lavoro umano» in esso implicato, dobbiamo seguire il moto delle categorie economiche (essenziali: valore, plusvalore; e derivate: profitto, saggio del profitto etc.) sotto la specie del lavoro. O, che è lo stesso, esaminare il moto del lavoro in quanto è lavoro capitalistico vero e proprio, produttore di valore e plusvalore. La forma fondamentale della produzione capitalistica, da questo lato, è la *cooperazione*. In lei, e nelle sue forme ulteriormente sviluppate (manifattura, macchinofattura, sistema di macchine, e, oggi, cibernetizzazione e informatizzazione), l'attività lavorativa, il suo rapporto con gli elementi oggettuali (mezzo e oggetto del lavoro), il carattere di questa azione reciproca e del finalismo che le è proprio, (i) *diventano* «specificamente capitalistici», e (ii) si

¹⁰ Il significato categoriale dell'espressione «l'universale compare come particolare» non si restringe, materialisticamente, alla teoria del giudizio (per la quale cfr. A. Sepeulini, *La filosofia marxista-leninista*, Mosca 1977, p. 149-155). L'universale «lavoro umano» è definitorio di un rapporto reale che insorge, a un certo punto, nel processo materiale. In un altro punto del processo, il rapporto muta, grazie al mutamento di qualità del «lavoro umano» che chiamiamo «universalizzazione»; ma muta con ciò anche il rapporto al suo altro, il non-lavoro (umano), nel processo, che perciò acquista, nell'ambito in questione, una nuova forma di movimento. L'unità processuale è data analiticamente in ogni punto come unità sistemica; in questa il rapporto compare ogni volta come insieme di relazioni tra elementi o classi di elementi e l'universale come semplice generale, *universitas* di discreti e loro qualità predicabile. P. es.: l'opposizione, per cui non-lavoro = capitale, è fenomeno, e perciò determinazione concettuale corretta ed esauritiva, entro la produzione capitalistica e presupposto il rapporto di capitale. — Marx tratta questi rapporti servendosi, soprattutto nei *Grundrisse*, di concetti e termini della *Scienza della Logica*. Manca ancora uno studio sistematico, però, di quest'uso e dei suoi limiti.

sviluppano come contenuto formato¹¹ del rapporto di produzione, che è il capitale nel suo moto e nella sua tendenzialità temporale («storica»), finalmente nella sua contraddizione peculiare.

Le categorie in gioco sono complesse, e la complessità può dar luogo a equivoci. Tema di questa indagine sulla teoria di Marx è soltanto l'universalizzazione del «lavoro umano» in quanto capitalistico (ovvero, se si vuole: la forma capitalistica del lavoro come fase epocale della storia reale del lavoro¹²). In questa universalizzazione, però, gioca anche un rapporto di essenza/fenomeno/parvenza. Qui non ci occuperemo della parvenza, cioè della *parvenza* indiscernibilità di «lavoro umano senza determinazione alcuna», «lavoro produttivo», e «lavoro salariato»¹³. E tratteremo della forma fenomenica («storica», transitoria) del «lavoro umano» capitalistico *soltanto* dal punto di vista della *dinamica* dell'universalizzazione, del «comparire dell'universale come particolare». Tralascieremo del tutto, perciò, il «lato negativo del lavoro», la parcellizzazione e cosiddetta «alienazione» dei suoi portatori «in carne ed ossa» (che pure è, come lo sfruttamento, inseparabile dal processo storico della produzione capitalistica).

L'universalizzazione del «lavoro umano» ha luogo secondo determinazioni di forma (economiche), per cui la cooperazione, che di per sé è comune a diversissime figure storiche, *diventa* carattere universale dell'attività produttiva vera e propria. Grazie alla forma di movimento (economica) del rapporto e *del processo* del capitale¹⁴ l'attività lavorativa nel processo di produzione diventa risultato in ogni istante (cioè nella sua

immediatezza) della *mediazione* complessiva, che è produzione e circolazione del capitale, «processo complessivo della produzione capitalistica». Ciò vale non solo, e non tanto, nel senso della potenziale estensione a *tutti* gli individui del carattere di lavoratore salariato (cosa empiricamente controversa, e concettualmente non necessaria). La forma capitalistica del «lavoro umano» o «lavoro in genere» è quella in cui il lavoro *si universalizza come potentia naturale*, e acquista perciò una dimensione nuova nel sistema dinamico delle *potentiae* naturali, in cui insorse come rapporto biotopico specifico del genere *Hominidae*; ed esso acquista nuove determinazioni di forma, come vedremo, entro la relazione teleologica del produrre, che costituisce originariamente quello che chiamiamo lavoro *umano* (ossia sociale, finalistico, razionale, importante comunicazione e oggettivazione dell'universale di scopo nel mezzo e nel prodotto)¹⁵. Formulato per sé, l'*abstractum* «lavoro umano» contiene la *nota relazione* triadica di attività, mezzo, oggetto, e la *forma* teleologica dello scopo realizzato¹⁶. «Universalizzazione» importa ora: il «lavoro umano» acquista una forma di movimento che modifica il rapporto del soggetto e dell'oggetto *dell'attività*. Questa, nell'*abstractum* per sé, o fissato come «processo lavorativo», è, come dichiara Marx, «il lavoro stesso»¹⁷. Attra-

¹¹ Marx usa l'espressione (e la categoria) del *Forminhalt* (cfr. *Wiss. d. Logik*, cit., 6, 94 s.) senz'ambagi ancora nella prima ed. del *Capitale*. Così p. es. (MEGA², II, 5, p. 32 n.): «Non stupisce che gli economisti abbiano mancato di vedere il contenuto della forma [Formgehalt] dell'espressione relativa di valore, se si pensa che prima di Hegel i logici di professione mancarono perfino di vedere il contenuto formato [Forminhalt] dei paradigmi del giudizio e del sillogismo».

¹² La «storia reale del lavoro» è bensì «storia» di uomini che lavorano. Ma questa può essere conosciuta solo in determinazioni di forma della produzione sociale, e analizzata partendo da queste. Così il «lavoro che produce ricchezza» è un *abstractum*, proprio di ogni società e di ogni «lavoro». Nel modo di produzione capitalistico, si ha generalizzazione dell'attività produttiva e sua posizione come fine autonomo. L'analisi categoriale di questi rapporti è «storica», nel senso che costituisce uno strumento indispensabile alla comprensione non generica dei fenomeni storici reali.

¹³ Cfr. *Capitale III*, in MEW 25, 833: «Il lavoro come tale, nella sua semplice determinazione come attività produttiva conforme a scopo, si riferisce ai mezzi di produzione, non nella loro determinazione di forma sociale, ma nella loro sostanza fisica [stofflich]... Quando il lavoro viene a coincidere col lavoro salariato, anche la forma sociale peculiare, in cui le condizioni del lavoro si contrappongono al lavoro stesso, viene a coincidere con il suo esserci fisico». Per i numerosi luoghi afferenti, e la portata di questa parvenza *organica* al modo di produzione capitalistico, v. il mio studio *Il feticismo del capitale. Una categoria storico-formale*, in *Problemi teorici del marxismo*, Roma 1976, p. 105 ss.

¹⁴ Per una critica della riduzione del processo al rapporto di capitale, in particolare presso H. Reichelt (*Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei K. Marx*, Frankfurt/M. 1973), v. P. Ruben, *Über Methode u. Weltanschauung der Kapitallogik*, in «SOPO», 42 (1977), p. 40-64.

¹⁵ Si possono riconoscere in queste determinazioni i caratteri del «lavoro dello spirito» che Hegel formula come presupposti della categoria del lavoro (umano) nella *Realphilosophie* di Jena. Se la ricostruzione genetica di queste stesse determinazioni nell'evoluzione degli *Hominidae* è una delle tematiche scientifiche più appassionanti dei nostri tempi, tener fermo al rapporto teleologico del lavoro umano come risultato evolutivo importa però la distinzione concettuale, caratteristica di quel che fissiamo categorialmente come «lavoro» (umano), di «prodotto» da «effetto utile» per l'individuo vivente. Solo il prodotto è oggetto teleologico. Il rapporto teleologico è soltanto umano, nasce col «lavoro umano» e si *sviluppa* nelle sue figure complesse e derivate, compreso il «lavoro universale» o scienza. Queste tesi elementari si ricordano qui per evitare ogni fraintendimento biologico o soggettivistico.

¹⁶ Distinguiamo la *relazione*, che è un connettivo triadico in senso logico-formale, dal rapporto [Verhältnis] teleologico. La azione consapevole, *conforme* a uno scopo precedentemente *posto*, governa l'interazione degli elementi della relazione, cioè il processo lavorativo, *orientandolo* allo scopo. Gli elementi sono *effettualità* [Wirklichkeiten] (cfr. Hegel, *Wiss. d. Logik*, cit., 6, 186) le cui determinazioni e proprietà fenomeniche sono conservate e operano nell'interazione. Il rapporto è teleologico perché vi è *scopo realizzato*, ossia le determinazioni delle effettualità sono tolte e conservate nello stesso tempo. Il prodotto non è soltanto oggettuale [gegenständlich], ma anche oggettivo, proprio perché ha, in quanto prodotto, la doppia e contraddittoria natura di esser autonomo, effettuale, «oggettivo», e di esser non-autonomo, ecc., cioè di esser ciò che è grazie e per un Altro, il soggetto. Questa è la caratteristica contraddizione dell'oggetto secondo Hegel, cfr. *Encicl.*, § 196. — La distinzione di struttura (relazione) e forma (rapporto) è indispensabile quando si tratta di analizzare processi «sociali» in genere, cioè processi in cui interviene l'attività teleologica di uomini: rimando per questo problema al mio studio *Coscienza di ceto e coscienza di classe*, in «Le forme e la storia», n. 3, Catania 1983.

¹⁷ «I momenti semplici del processo lavorativo sono la attività conforme a scopo, il suo oggetto e il suo mezzo». Il testo è immutato nell'edizione del 1867 e nelle successive. Invece il «processo tra l'uomo e la natura» all'inizio del capitolo è, nella prima edizione, «Arbeitsprozess», non ancora «Arbeit» in generale (cfr. MEW, 23, 193 e MEGA², II/5, 129). La miglior distinzione di lavoro e processo lavorativo nella 2. edizione del *Capitale*, insieme ad altre varianti di interesse non solo stilistico o espositivo, è messa in luce da J. Jungnickel, *Zu den Textveränderungen von der 1. zur 2.*

verso il processo (epocale) del modo di produzione capitalistico, la sua peculiare generalizzazione della cooperazione in unità produttive distinte e unite nella creazione e realizzazione di plusvalore, la sua peculiare combinazione oggettiva di «lavoro comune» e «lavoro universale» o «scienza», cioè attraverso il processo intero del capitale nel suo moto determinato, il «lavoro umano» diventa *produzione generalmente sociale, e produzione fine a se stessa*¹⁸.

Il *telos* del prodotto è già autonomo con la ominizzazione. La autonomia del prodotto come *telos*, che è distinto dall'immediata soddisfazione del bisogno, è oggettuale e perciò intersoggettivo dal punto di vista comunicazionale, non univocamente fungibile ma aperto a fungibilità nuove, distingue il «lavoro umano» da forme evolutive antecedenti. Ma ora il *telos* del prodotto è negato nella sua questità, e diventa come *telos* il produrre assolutamente; si instaura così la possibilità reale (essente) di una produzione cui venga dato uno scopo altro da lei, ossia di un'attività libera che ponga questo scopo. Marx non poteva prevedere le configurazioni del passaggio della possibilità essente in necessità, e le condizioni per cui esso si presenta, poco più di un secolo dopo, come ventaglio di eventualità, una delle quali è la distruzione ecologica e/o bellica della specie, o di buona parte di lei. Egli esaminò e svolse partitamente, invece, il processo in cui la possibilità reale dell'attività libera, della autogestione del *continuum* uomo-natura, è effettivamente posta: questo processo — il modo di produzione capitalistico nella sua obiettiva tendenzialità e contraddizione — è scandito in determinazioni di forma, e ha un contenuto formato. Esso è perciò processo temporale, come ogni altro processo materiale, ma in senso a lui peculiare, specifico.

§ 2.

Se è vero che «l'operare di un certo numero di operai nello stesso tempo, nello stesso luogo... per la produzione di uno stesso genere di merci, costituisce storicamente e concettualmente il punto di partenza della produzione capitalistica»¹⁹, dobbiamo vedere innanzitutto quale sia la natura concettuale, o, se si vuole, lo *status* categoriale di questo «operare» [*Wirken*]. Nel *Capitale*²⁰ l'esposizione della «cooperazione»,

«forma fondamentale del modo di produzione capitalistico» nella sua «figura semplice» nonché in quelle «ulteriormente sviluppate» (manifattura, macchinofabbrica ecc.), rientra nell'esposizione della «produzione del plusvalore relativo». Essa presuppone sia la teoria della forma di valore e della circolazione delle merci, che quella del processo di valorizzazione in genere²¹, nonché il concetto del plusvalore, del suo tasso e massa, ecc. Inoltre, con la sussunzione reale del lavoro sotto il capitale, e le relative trasformazioni del «processo di lavorazione», la cooperazione, *in quanto si attua, sviluppa ed estende incessantemente*, è «instaurazione del modo di produzione capitalistico vero e proprio»²². Questo importa, (i) una modificazione dei rapporti fisici [*stofflich*] in cui ha luogo lo «operare» di «molti operai... sotto il comando di uno stesso capitalista»; (ii) nuovi rapporti di produzione di valore (valore trasferito e neovalore, economie di capitale fisso ecc.), cioè modificazioni dei rapporti economici *ut tales*; (iii) una modificazione delle *determinazioni categoriali dell'attività*, dell'«operare» dei produttori cooperanti.

Anche questa terza modificazione risulta dal testo della IV Sezione di *Capitale I*. Ma le determinazioni concettuali dell'attività di cooperanti operai, cioè dell'attività di lavoro capitalistica vera e propria, erano state elaborate da Marx in un altro contesto, e in una fase precedente della sua ricerca. Dopo la critica della teoria ricardiana del denaro e la prima critica della teoria ricardiana della rendita negli «estratti» del 1850-51, Marx affronta il sistema della teoria classica al suo centro, la teoria del valore-lavoro²³. Allo stato attuale dell'edizione critica dei testi, è però

²¹ Dal punto di vista concettuale la cooperazione capitalistica non ha altri presupposti che il modo di produzione stesso. Esso eredita bensì una produttività del lavoro che «è dono di una steria di migliaia di secoli», ed è processo produttivo materiale di lavoratori «liberi», cioè venditori di forza-lavoro. Ma la produzione capitalistica, «produce e riproduce il rapporto capitalistico stesso, da una parte il capitalista, dall'altra l'operaio salariato», ossia quell'insieme di «condizioni storiche della sua esistenza», che si riassume nel rapporto caratteristico e «comprende tutta una storia universale» (23, 184, cfr. C. I, 187): posto tale rapporto, si risolve il problema della «trasformazione del denaro in capitale», distinto dalla ricostruzione storica delle origini del capitale, sue forme pre-industriali, ecc. Ma ora: la cooperazione è *processo*. Questo dà luogo ai «due lati» dello svolgimento del «concetto del capitale» in G, 186-232, ancora sulla base dell'impianto architettonico «capitale in generale» (che peraltro proprio qui comincia a mostrare i suoi limiti, cfr. G 226, e v. W. Schwarz, *Vom Rohentwurf zur Kapital*, Berlin (W.) 1978, p. 118 ss.). Nel *Capitale*, si ha invece il doppio rapporto di essenza e forma fenomenica, su cui v. più avanti.

²² «La produzione del plusvalore relativo importa un modo di produzione specificamente capitalistico, il quale sorge e viene elaborato... spontaneamente, dapprima sulla base della sussunzione formale del lavoro sotto il capitale. In luogo della sussunzione formale del lavoro sotto il capitale si ha ora quella reale». MEW 23, 533 (cfr. C. 2, 223). V. anche MEW 26, 1, 386.

²³ V. la *Introduzione* agli *Estratti* pubblicati in MEGA², IV/7, p. 38*. Una parte di queste note era già pubblicata in appendice a G, p. 787-839. V. in particolare p. 808 (critica della riduzione dei valori al prezzo del grano); e anche W. Jahn/R. Nietzold, *Probleme der Entwicklung der Marx'schen politischen Ökonomie im Zeitraum von 1850 bis 1863*, in «Marx-Engels-Jahrbuch», 1 (1978), p. 145-174. «Marx aveva chiaro a quest'epoca (circa 1851) che il lavoro produttore di valore e il «lavoro» comprato dal capitalista non sono la stessa cosa... ma non aveva ancora scoperto la facoltà di lavoro o forza-lavoro come merce comprata dal capitalista...» (p. 160).

deutschen Auflage des ersten Bandes des «Kapitals», di prossima stampa in «Marxistische Studien», Jahrbuch des I.M.S.F., n. 12 (1987).

¹⁸ Cfr. MEW, 26, 2, 111 (Sulla storia della scoperta della c.d. legge di Ricardo): I critici sentimentali di Ricardo dimenticano che «produzione per la produzione significa solo sviluppo delle forze produttive umane, cioè sviluppo della ricchezza della natura umana come fine a se stesso».

¹⁹ MEW, 23, 341.

²⁰ Salvo diversa indicazione, tutte le citazioni dal *Capitale I* si riferiscono all'edizione in MEW, vol. 23, esemplata sulla 4. ed. tedesca (1890). I rinvii alla trad. it. di D. Cantimori (Roma 1951) si fanno con la sigla C, seguita da n. di tomo e n. di pagina.

ancora ai primi tre quaderni dei *Grundrisse* che bisogna rifarsi per assistere alla enucleazione della determinazione di forma economica («forza lavoro», «valore trasferito e neovalore») che sarà poi esposta e svolta nei capitoli sul plusvalore dell'edizione del 1867 (corrispondenti alle sezioni III e IV dell'edizione canonica). Questa determinazione di forma avviene attraverso la critica del «lavoro sans phrase» smithiano e del «lavoro produttivo» dei classici; la elaborazione del concetto di «lavoro che si scambia con capitale» come «estremo specifico» di una totalità di cui il capitale è l'altro estremo²⁴; finalmente la distinzione tra «lavoro che produce merci per lo scambio» e «lavoro che produce valore di scambio»²⁵ sbocca nella nozione di «attività soltanto secondo la forma e perciò soltanto fisica» [bloss formelle Tätigkeit oder, was dasselbe ist, bloss stoffliche²⁶] del cedente lo *Arbeitsvermögen*. Tale «attività assolutamente», «indifferente rispetto alla forma», è il «fondamento attivo in cui il capitale ritorna»²⁷; su questa base diventa fattibile passare concettualmente dal lavoro (*salariato*) alla nozione di capitale, mentre «sviluppare il concetto del capitale a partire dal lavoro [scil.: nel senso ricardiano] è... impossibile»²⁸.

Queste determinazioni sono presupposte, e operanti, nelle sezioni che ci interessano dell'esposizione definitiva, sebbene la terminologia sia in parte mutata e il «metodo» resti ora volutamente nello sfondo²⁹. Per comprendere la natura concettuale delle modificazioni del processo lavorativo nella cooperazione e nel suo svolgimento (capitalistico), e quindi la natura della universalizzazione del «lavoro umano» cui il modo di produzione capitalistico fornisce la forma di movimento, è utile ricorrere ai testi preparatori, in particolare ai ms del 1857-58 e 1861-63³⁰. Inoltre, i

primi tre quaderni dei *Grundrisse* mostrano come operino nell'analisi alcune categorie più generali («attività»; «produrre»; «uso» e «scambio» di «prodotti» e «merci» come modelli di rapporto comunitario degli individui; ecc.)³¹. Queste categorie sono esercitate sia nella critica degli autori precedenti, che per raccogliere il materiale complessivo dei fenomeni sotto lo svolgimento di forme del capitale³².

Alle fasi di elaborazione della teoria antecedenti a quella definitiva ricorriamo qui, com'è ovvio, solo in vista della migliore comprensione del testo licenziato dall'Autore; e appoggiandoci, dove si è potuto, alla discussione critica della sua elaborazione, che è in corso. Lascieremo però in ombra tutta una serie di questioni, per concentrare l'attenzione su quella che vogliamo esaminare: lo *status* categoriale dell'operare di molti (in uno stesso luogo, ecc., «sotto il comando di uno stesso capitalista», ecc.), cioè della cooperazione, o lavoro comune vero e proprio, entro la sua forma di moto «storica», il processo di produzione del capitale.

§ 3.

Attraverso l'analisi dell'attività di lavoro in quanto si rapporta al capitale, (e non più soltanto ai momenti oggettuali, mezzo e oggetto del lavoro), Marx giunge, nei primi quaderni dei *Grundrisse*, a sciogliere lo *Arbeitsvermögen* dalla indistinzione di «facoltà», o «forza sostanziale» del soggetto, che ad esso è propria, invece, nella semplice produzione di merci. Egli ha dapprima di fronte il fenomeno della produzione capitalistica nella sua dattà: lavoro diviso, scambio, circolazione («nei rapporti di denaro... tutte le opposizioni... compaiono come risolte», G 152, cfr. G 74, il «valore di scambio» come «nesso sociale degli individui»). Riferimento polemico costante di queste pagine è pertanto la risoluzione della produzione capitalistica in genere in *Tauschwert* e divisione del

²⁴ Cfr. G 173-5 (momenti del *Tauschwert*).

²⁵ G 183 (distinzione del lavoro oggettivo e del suo opposto).

²⁶ G 204. Il *Kommentar* del «Projektgruppe Entwicklung des Marx'schen Systems» Hamburg 1978, p. 72 s., che legge tutta questa esposizione sotto il profilo del «lavoro alienato», vede qui soltanto la separazione di «lavoro» e «proprietà», pur notando giustamente che la separazione del «lavoro» dalle sue condizioni di realizzazione non è riconducibile, già in questa fase dell'elaborazione della teoria, al divenire del capitale stesso. Ma interpreta il «divenire del lavoro a totalità» nella produzione capitalistica come semplice elemento del rovesciamento della legge di appropriazione. Le determinazioni categoriali scompaiono così nella figura fenomenica degli uomini «in carne ed ossa» e della loro «alienazione». Tanto varrebbe dire che la proprietà sul frutto del lavoro è un... diritto dell'uomo.

²⁷ G 187, cfr. G 189 («Das Kapital als Grundrente schaffend...», ecc.).

²⁸ G 170. Cfr. la nota 109 in MEW, 23, 409. (C. 2, 90 n.).

²⁹ Cfr. la lettera di Marx a Engels, 9 dic. 1861, in MEW, 30, p. 207.

³⁰ Nel quad. XXI del ms. 1861-63, p. 1317 ss. (MEGA², II/3, p. 2159-2166), rubr. «Productivität des Capitals, productive und unproductive Arbeit» si ha una fase intermedia di grande interesse per la questione che esaminiamo. Si ritrova la duplicità del capitale (valore di scambio/valore d'uso), la distinzione tra i due atti di scambio L-D e D-L, come in G 185-6 (il secondo non è «vero e proprio scambio, categoria essenzialmente diversa», cfr. 2170-1 («gar kein Austausch... der Arbeiter verrichtet [die Arbeit]... aber sie ist eine Funktion [des Capitals]... ihr Product... die neue Gestalt, worin es sich *actu* als Capital verwirklicht»). Però, ora, grazie al concetto più elaborato di plusvalore (v. p. 2163 e *marginalia* dell'A., ivi), l'interesse è rivolto alla determinazione della categoria economica del *profitto*, e il

rapporto categoriale è precisato come *essenza/fenomeno/parvenza*, come esplicitamente in *Capitale* III, cap. 51 (v. MEW, 25, 889). Qui: «die Arbeit... erscheint als Tätigkeit des Capitals», I.c., p. 2162-3. Cfr. le osservazioni di J. Jungnickel, *Die Ausarbeitung der Theorie der ökonomischen Gesellschaftsformation und der Theorie des Relativen Mehrwerts im Ms. von 1861-63*, «Marx-Engels-Jahrbuch», 7 (1984), p. 254 ss. (Il testo ora in MEGA², II/3/6 era già in appendice a *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26,1, p. 365 ss.).

³¹ La separatezza dello *Arbeitsvermögen* da ogni oggettività sbocca analiticamente nella nozione di «attività soltanto *formell-stofflich*» (v. *infra*). Ma la non-separatezza è di per sé «rapportarsi dell'uomo alle sue condizioni di produzione naturali come proprie», cioè «proprietà» in senso originario (G 391). Tra questi due opposti sono possibili gradi intermedi, che Marx ottiene analiticamente dapprima, e usa poi nelle riflessioni sulle «Forme che precedono la produzione capitalistica» come schemi di possibile ricostruzione storica. (Cfr. G 375-415 e ms 1861-3 in MEGA² II, 3, p. 2133 ss.). Su questi primi sviluppi della teoria delle formazioni economico-sociali nell'opera principale di Marx è da vedere innanzitutto: D. Pasemann, *Kapitalismus-analyse und historisch-materialistische Untersuchung der Formationsentwicklung (1852 bis 1867)*, in *Formationstheorie und Geschichte*, hrsg. E. Engelberg, W. Kuttler, Berlin, Akademie Verl., 1978.

³² Su questo aspetto v. M. Müller, *Auf dem Wege zum "Kapital"*, Berlin 1978, p. 131 ss.

lavoro³³. Se è vero che il *Tauschwert* è nesso sociale a differenza di unità comunitarie precedenti (G 82-4), che esso è tendenzialmente generale e toglie quelle determinazioni comunitarie più antiche, è vero però che «il lavoro, sulla base dei valori di scambio, presuppone che né il lavoro del singolo né il suo prodotto siano immediatamente generali» (G 89). Qui il testo procede su due linee: critica della «banca» proudhoniana e determinazione concettuale del denaro come «terzo» che attua la mediazione. Sono chiaramente riconoscibili le determinazioni del denaro come mezzo di circolazione, di pagamento, misura ideale e poi reale nello scambio (prezzo), svolte nel capitolo «Il denaro o la circolazione delle merci», di *Capitale I*. Ma il denaro è ora anche la «ricchezza universale» nel suo movimento autonomo, che ha la circolazione come presupposto posto (G 132). In questa sua «terza determinazione» esso «può esistere solo là, dove esiste il lavoro salariato» (G 135³⁴). Ora, «presupposto elementare» di tutto ciò, è che «il lavoro produca immediatamente il valore di scambio» (G 137), e che «il denaro comperi immediatamente il lavoro, perciò l'operaio, soltanto in quanto questi cede in scambio la sua attività» (ivi). Marx si apre così la via all'analisi di un processo della circolazione «che deve comparire parimenti come processo di produzione dei valori di scambio» (G 146) ossia alla trasformazione del denaro in capitale. Il valore di scambio «non si realizza nella circolazione semplice» (G 180); il «valore d'uso che si contrappone al capitale o valore di scambio posto... non è più la merce, come compariva di fronte al denaro» (G 181, 169). «Il solo valore d'uso che può stare in opposizione al capitale è il lavoro» (G 183)³⁵. Finalmente, nei due atti dello scambio tra capitale e lavoro (denaro contro merce e merce contro denaro, nella terminologia familiare, quella del *Capitale I*), solo «il primo è scambio, e cade pienamente nella circolazione solita; il secondo è un processo qualitativamente diverso... forza produttiva che diventa forza appartenente al capitale stesso...» (G 185-6). Segue, nella stessa pagina,

lo schema ben noto del «Capitolo del capitale»³⁶. Fin qui, a differenza che nell'opera pubblicata, il lavoro salariato è stato trattato come «*wertschaffende, i.e. produktive Arbeit*» (G 183). Ma ora, nella discussione dello «scambio tra capitale e lavoro» dal punto di vista del concetto del capitale³⁷, e non più da quello della circolazione, semplice «movimento tra estremi presupposti» (G 163, cfr. 920 [Urtext]), e della critica della parvenza da lei offerta, Marx fa ancora un passo avanti. Il lavoro che crea valore, e plusvalore ([*Mehrwert*]: G 227) non è «lavoro produttivo» senz'altro, ma soltanto in certe determinazioni. Non solo la «separazione di lavoro e proprietà» è «legge necessaria dello scambio di capitale e lavoro» (ed è rovesciamento necessario dell'unità di lavoro e proprietà che vige nel semplice mondo delle merci). Ma poiché qui «capitale» è «denaro come ricchezza universale», «*prozessierender Wert*», «il lavoro posto come non-capitale» è «negativamente» «non-materia prima, non-strumento di lavoro, non prodotto grezzo» ma «lavoro separato da tutti i mezzi e oggetti da lavoro», «privo di ogni obiettività» [*Objektivität*]; privo anche di «ogni oggettualità» [*Gegenständlichkeit*] salvo quella che coincide «con l'immediato esserci dell'individuo»³⁸. «Positivamente» questo «non-valore» è «fonte vivente del valore», «possibilità universale» della «ricchezza universale» (G 203). (Invece, nell'esposizione ultima della *Wertform*, [1872] il lavoro è *sostanza comune* dei valori-merci: e *pour cause*, poiché non si ha qui altro rapporto che quello della produzione di merci per opera di individui privati, «autonomi e indipendenti»³⁹). Inoltre, questo «lavoro assolutamente» sta di fronte al capitale nella sua «totalità e astrazione». «La totalità di tutti i lavori sta di fronte, *dynamisch*, al capitale» (G 204)⁴⁰. Questa «attività soltanto secondo la forma, perciò soltanto fisica» [*stofflich*] è *negatività*. Soltanto così, come «non-essere dei valori in quanto oggettivati», loro «essere ideale», il lavoro è «possibilità dei valori, e come attività, *posizione* del valore». (G 205). Ma quest'ultimo momento appartiene già all'altro «lato», quello del capitale, che «entra in processo» con il lavoro «*esistente come processo e come atto*», dopo che, grazie allo scambio con l'operaio, «il capitale si è appropriato il lavoro stesso», ne ha fatto «uno dei suoi momenti» (G 205, cfr. 208, 209). Il testo prosegue con la critica delle teorie degli «economisti» sul capitale fisso e la sua produttività, e la

³³ Cfr. anche i *Referate zu meinen eignen Heften*, in G, p. 952. E v., per il ruolo della critica della teoria bancaria di Darimon e dei proudhonisti in genere, W. Wygodski, *Die "Grundrisse" ... und ihr Platz im Kampf um die ökonomische Lehre der Arbeiterklasse*, in «Marx-Engels-Jahrbuch», 1 (1977), p. 175-203.

³⁴ Cfr. ms 1861-63 in MEGA², II/3, p. 1318. Qui però Marx, riassunta la propria teoria del denaro, e la critica contro Ricardo per non aver visto la «necessità di esporre [darstellen] il lavoro contenuto [nelle merci] come uguale lavoro sociale, cioè come denaro», può riprendere su questa base il concetto di *prozessierender Wert*, e scrive: «Il rapporto del valore presupposto alla produzione al valore che da lei risulta... costituisce l'elemento unificante [das Uebergreifende] e determinante della produzione capitalistica». Come osserva T. Marxhausen, in *Die Weiterentwicklung der ök. Theorie von Marx in seiner kritischen Analyse der Ricardoschen Schule*, in «... unserer Partei einen Sieg erringens» (Studi sul Capitale, miscellanea: Berlin 1978), p. 99-109, il rapporto tra generalizzazione della circolazione di merci e instaurazione del lavoro salariato, soppiacente a questo *Uebergreifendes*, è formulato analiticamente nel *Robentwurf* del 1857-58, si arricchisce qui di nuovi elementi, che sboccheranno nella teoria del salario come «forma fenomenica che rende invisibile il rapporto effettuale» (*Capitale I*, MEW 23, 562, cfr. C. 2, 257). Cfr. anche MEW 26, 3, 17-25 (Malthus su *quantity of labour* e *value of labour*).

³⁵ Cfr. ms 1861-3 in MEGA², II/3, p. 30 e 34-5, e *Capitale I*, MEW 23, 563.

³⁶ Vedine la discussione in W. Schwarz, *Vom Robentwurf zum Kapital*, Berlin (W.) 1978, p. 118 ss.

³⁷ Non si entra qui nella discussione sulla storia del concetto di «capitale in generale». Un aggiornamento su questo problema è in W. Schwarz, *Die Form des Arbeitslohns im neuen Kapitalbegriff*, in «Marxistische Studien», Jahrbuch des I.M.S.F., Frankfurt 1982 (Sonderband), p. 271 ss.

³⁸ «Keine ausser dem unmittelbaren Dasein des Individuums fallende Gegenständlichkeit».

³⁹ Cfr. MEW 23, 57. Infatti il lavoro di questi «produttori di merci» è senz'altro *wertsetzend*, a differenza di quello *salariato*.

⁴⁰ Le determinazioni precedenti si ritrovano nel 1° quaderno del 1861 (MEGA², II/3, p. 5-36). Poi, conformemente al nuovo piano di esposizione (cfr. Schwarz, op. cit., p. 168 ss.), il testo seguita con «Valore della facoltà di lavoro», «Processo di lavoro» e «Processo di valorizzazione».

distinzione di valore trasferito e «valore nuovamente aggiunto», appoggiata alla «direzione originaria» di «materia del lavoro» e «strumento di lavoro»; nel processo di produzione *del capitale* questa diventa «consumo produttivo» che «non si esaurisce nella mera soggettivazione dell'oggettuale, ma è posto esso stesso come un *Gegenstand*». «Come valore d'uso il lavoro è solo per il capitale, ed è valore d'uso del capitale stesso, cioè la attività mediatrice, attraverso cui esso si valorizza» (G 213). Di qui in poi, lo svolgimento ha suoni familiari per chi conosce il *Capitale*, anche senza aver dimestichezza con la *Scienza della Logica*. Non possiamo entrare nella questione dell'uso (evidente, ma complesso) che Marx fa delle categorie e del linguaggio della *Logica* di Hegel. Accontentiamoci di notare che, nel passaggio decisivo dell'elaborazione delle nozioni di «forza lavoro» e di «valorizzazione», Marx ha dovuto fissare il concetto di un «lavoro» che *acquista* «determinazione di forma economica» (ed è immediatamente tale determinazione per il suo portatore: G 204), in quanto *pura attività, negatività*, potenza che diventa atto solo nel processo del capitale e *dopo* l'atto di scambio tra operaio e capitalista⁴¹. Attività dunque che *diventa* «attività finalistica», nel suo rapporto con l'oggetto e il mezzo, *solo quando il capitale* — essendosi «incorporato» «il lavoro» — diventa *processo di produzione*, e «materialmente», e «secondo la determinazione di forma», cioè la valorizzazione (G 211, 213). Questa attività è quella che sta «in entrata» nella cooperazione come «metodo per la produzione del plusvalore relativo» (*Capitale I*, cap. 10, *in fine*). Non sarà difficile riconoscerla.

§ 4.

Risultato analitico dell'esposizione della valorizzazione in generale (*Capitale I*, cap. IV), è che il lavoro, che produce valore e plusvalore, è bensì pur sempre «lavoro produttore di merci»⁴². Ma i suoi due lati (produzione di valori d'uso e produzione di valore) diventano ora due lati del processo di produzione *economicamente*⁴³; nel processo di misura che si instaura col valore, i *quanti* di valore trasferito e neovalore sono *determinati* (o potranno esserlo, mediante categorie derivate, capaci di dar conto della svalorizzazione del capitale costante)⁴⁴. Già qui, il consumo *corrispondente allo scopo* [*zweckmäßig*], di materia prima e mezzi di lavoro, senza «sprechi», è soggetto a controllo perché è economicamente misurabile, in quantità di tempo socialmente necessario. (Il capitalista, qui come altrove, è soltanto l'attore di un fenomeno obiettivo). In altre parole, il valore si scinde in valore trasferito e neovalore in quanto è rapporto sociale di produzione. Questo rapporto («qualitativo») si e-

⁴¹ Come si ricorderà, i termini *potentia* e *actu* si ritrovano nella redazione definitiva, in apertura del capitolo «Processo di lavoro e processo di valorizzazione».

⁴² MEW 23, 409.

⁴³ Ivi, p. 211.

⁴⁴ Cfr. il rinvio alla «prima sezione del libro terzo», in MEW, 23, 344.

sponde quantitativamente nel processo di produzione del capitale, perché, come si sa, *nel movimento* della produzione di valore, valore trasferito e neovalore si comportano diversamente. Infatti, il plusvalore relativo cresce proporzionalmente alla produttività del lavoro, mentre il valore delle merci è inversamente proporzionale a lei. Ma, crescendo la produttività del lavoro, cresce *ceteris paribus* il *quantum* di valore trasferito nell'unità di tempo, pur decrescendo il valore unitario della merce prodotta. Di qui la doppia tendenza del capitale (a ridurre sempre di nuovo il rapporto v/c e ad aumentare $c + v$), che corre attraverso tutte le metamorfosi delle determinazioni, fino alla «contraddizione» per cui «le stesse cause, che determinano una caduta tendenziale del tasso generale di profitto, danno luogo a un'accelerazione dell'accumulazione di capitale» e quindi a un aumento della *massa* del profitto⁴⁵.

La condizione concettuale della distinzione dei «due lati» del processo di produzione in quanto processo di valorizzazione in generale, in quella sua prima introduzione in *Capitale I* («lavoro astratto» produce neovalore; «lavoro concreto» trasferisce il valore dei mezzi di produzione alla merce lavorata), è che il lavoro, sotto entrambi gli aspetti, sia riducibile a tempo di lavoro (e perciò «conti» soltanto nella misura in cui è socialmente necessario); ossia che anche in quanto è produttore di valori d'uso di merci, il lavoro sia, nell'attualità della sua attività, mediato nel rapporto di produzione, che è la valorizzazione del capitale. Come *potenza* dell'attività, esso è dunque: (i) senza oggettività, pura attività produttrice *dynamici*; (ii) *potentia* combinabile secondo il governo di elementi «tecnici» ed «economici» che sono a monte della sua attualità e ne determinano il finalismo; (iii) questo finalismo è, nell'attività produttrice soltanto *dynamici*, esso stesso soltanto in potenza, ossia essa è negatività rispetto alle determinazioni via via che le assume. A queste condizioni, la attività acquista le determinazioni di forma economiche che abbiamo ricordato. Non essendovi qui ancora nessuna figura di cooperazione, ma solo cooperazione assolutamente (perché valorizzazione del capitale), le determinazioni di forma sono soltanto economiche, rapporti sociali in quanto forme di moto del valore, e loro esposizione in quantità di diverso andamento.

§ 5.

Quando Marx redige finalmente il *Capitale I* come noi lo conosciamo, egli possiede ormai una teoria compiuta del valore (cioè del «valore sociale o generale»⁴⁶, della regolazione dei prezzi da parte di questo, della suddivisione del plusvalore in profitto, interessi e rendita, e delle

⁴⁵ MEW, 25, 235.

⁴⁶ Cfr. MEW, 26, 2, 201 ss. (Valore individuale e valore di mercato). Per la portata di questo «compimento della teoria del valore» e il «duplice carattere del valore», sociale e individuale, sono decisivi gli studi del Wygodski a partire dalla *Storia di una grande scoperta di Marx* (russ.), 1965.

crisi dell'accumulazione). Ciò non valeva, evidentemente, per il ms del 1857-58. Qui l'unità dei processi di produzione e valorizzazione è ancora legata a condizioni «esterne»⁴⁷. Resta fermo, fin da allora, che questa «unità... non è immediata, è unità solo come processo». Ma il «processo», nel testo del 1867, è il processo di *produzione* del capitale, esposto nelle metamorfosi delle sue determinazioni. Il lato *stofflich* e quello della *Formbestimmtheit* ricompaiono, come unità di due distinti, non appena la «trasformazione del plusvalore in capitale» permette di formulare le leggi generali dell'accumulazione; e poi nella teoria della composizione organica.

Qui ritroviamo «circolazione materiale del plusprodotto» e «metamorfosi del plusvalore». Accumulazione è trasformazione di plusvalore in capitale. Ma questa è possibile «solo perché il plusprodotto, del quale il plusvalore costituisce il valore, contiene già le parti costitutive materiali di un nuovo capitale». La *composizione* del prodotto annuo ne determina l'uso, e non la circolazione — scrive Marx qui⁴⁸. Il rinvio al processo di circolazione del capitale, però, agli schemi di riproduzione e alle figure derivate del valore (costi e prezzi di produzione, saggio del profitto, ecc.) è già esplicito nella pagina introduttiva di tutta la Sezione VII⁴⁹ del 1° libro. In questa può mostrarsi soltanto che il plusvalore si divide in capitale costante e capitale variabile, mezzi di produzione e forza lavoro, «come il capitale originariamente anticipato»⁵⁰. L'astrazione dalla circolazione del capitale e dal processo complessivo importa che non si abbiano ancora figure di moto determinate del fondo-salari, del fondo di accumulazione, ecc.; ma si ha il loro rapporto col prodotto materiale annuo. Essi sono la *forma* in cui prodotto e plusprodotto si muovono, sia nella riproduzione semplice che in quella allargata. Il prodotto annuo, come i mezzi di produzione, le sussistenze ecc., sono, in quanto hanno moto economico e «l'accumulazione effettivamente avviene», *contenuto formato* del rapporto, che è capitale/plusvalore/capitale, ossia accumulazione.

Questo schema di movimento è *movimento del plusvalore*, non ancora riproduzione mediata nella circolazione; processo del capitale *ut sic*, non ancora uscito in «*auswärtige Verhältnisse*». Proprio per questo, obietta Marx contro Smith, «la forza lavoro è la forma in cui il capitale variabile ha esistenza nell'ambito del processo di produzione»⁵¹. In questa veste ritroviamo, con altra terminologia, le determinazioni concettuali della «forza lavoro» ottenute nel 1857. «Forma di esistenza del capitale variabile» la forza-lavoro può essere, infatti, solo con i caratteri che

abbiamo visto. L'esistenza dei «lavoratori liberi» è presupposto storico, non determinazione interna, del moto delle forme (come Marx ribadisce ampiamente nel seguito ideale immediato, e annunciato, della teoria della accumulazione, che è l'esposizione del processo ciclico di capitale monetario, capitale produttivo e capitale-merce)⁵². I portatori di forza-lavoro entrano nel processo come portatori di «attività», che è contrapposta al «valore». Essi perciò devono essere considerati «liberi» e *mobili assolutamente* (mentre la loro mobilità locale e fisiologica, p. es. per la disponibilità di alimenti conservati e trasportati, risulta da condizioni che in parte sono presupposto posto del processo, p. es. produzione mercantile di derrate, in parte ne conseguono, p. es. loro produzione di massa). La loro attività è potenza di un'attualità, il processo finalistico della produzione, che si determina per ogni lato, «tecnico-materiale» e di rapporto economico, come *contenuto della forma nel suo movimento*.

L'architettura dell'esposizione di Marx è mutata in seguito al mutato piano elaborato nel ms del 1861-63⁵³, e non stupisce, quindi, che i risultati analitici (sulla nozione che ci interessa, il «lavoro») siano distribuiti secondo i diversi livelli di astrazione-concrezione (processo di *produzione* del capitale, processo di circolazione, processo complessivo, al cui termine trovano posto anche le figure di parvenza⁵⁴). D'altra parte, nella produzione capitalistica, *l'esercizio* della attività, il suo passaggio dalla potenza all'atto, è essenzialmente cooperazione. Non già come semplice «dato di fatto», ma anche «logicamente»⁵⁵. (Su questo, torneremo più avanti).

Vediamo adesso alcuni caratteri di questa «forma sociale del processo di lavoro» che diventa «metodo applicato dal capitale per sfruttare il processo lavorativo più profittevolmente» *mediante l'aumento della sua forza produttiva*. Ossia, i caratteri della cooperazione, attualità della *potenza* «forza-lavoro» nel modo di produzione capitalistico, come contenuto formato della forma in movimento, la produzione di plusvalore.

⁵² La forma capitalistica della cooperazione «presuppone fin dall'inizio l'operaio salariato libero». Questa differenza specifica della produzione capitalistica dalla piccola produzione autonoma mercantile, contadina, artigiana ecc., è cosa diversa dal rapporto storico fra le due. Cfr. la «irrazionalità» della forma di scambio denaro-lavoro, su cui Marx ritorna in *Capitale II* (MEW, 24, p. 35 s.): «Il rapporto di classe è già presente, e presupposto, nell'istante in cui stanno l'uno di fronte all'altro venditore e acquirente della forza-lavoro; ed esso permette la *Flüssigmachung der Arbeitskraft* (p. 37).

⁵³ Non entriamo qui a trattare delle successive variazioni del piano di Marx, che lo portano tra l'altro a decidere di esporre la teoria dell'accumulazione, come la leggiamo in *Capitale I*, in modo autonomo rispetto alle condizioni «storiche» (popolazione, produttività presupposta, ecc.). V. però W. Schwarz, op. cit., p. 186-195.

⁵⁴ Cioè le figure feticistiche, e «razionalizzate» dall'economia volgare, della distribuzione dei redditi.

⁵⁵ La produzione capitalistica non è pensabile senza che siano presupposti lavoratori «liberi»; senza che, lo stesso capitalista occupando contemporaneamente molti di loro, «il processo lavorativo amplii il suo ambito e fornisca prodotto su scala più grande»; e senza che i lavoratori, che entrano in rapporto «con lo stesso capitalista, ma non tra loro», nello scambio D-L, siano, ora, in rapporto tra loro nel processo produttivo, che è cooperazione (cfr. MEW, 24, p. 352; C, 2, 18 e 28-9).

⁴⁷ Cfr. G 311 e s. La determinazione della composizione organica è tenuta separata dall'esposizione della circolazione e degli schemi di riproduzione a partire dalla versione del 1861-3.

⁴⁸ MEW 23, 607 e 606. (C, 3, 24 s.).

⁴⁹ Ivi, p. 589. Cfr. p. 617: «Il processo annuale di riproduzione è facile da intendere finché si guarda solo al fondo della produzione annua complessiva... La circolazione della ricchezza sociale offre fenomeni complessi, che saranno analizzati... nella III sezione del libro II».

⁵⁰ Ivi, p. 616. (C, 3, 34).

⁵¹ Ibidem.

§ 6.

La «forza produttiva specifica della giornata lavorativa combinata»⁵⁶ non costa nulla al capitalista. Essa non viene pagata e non può essere pagata affatto, perché «nella produzione di valore molti contano sempre solo come molti singoli»⁵⁷. In altre parole: l'incremento del plusvalore relativo avviene senza riduzione del valore delle merci, per un lato, perché il moto del valore non può esporsi come *quantum* nel rapporto di salario. (Per il processo complessivo del capitale la cosa è diversa⁵⁸).

Senza seguire ulteriormente gli effetti economici dei *kombinierte Arbeitstage*⁵⁹, teniamo fermo a questo: «la forza produttiva specifica della giornata lavorativa combinata è forza produttiva sociale del lavoro, ossia forza produttiva del lavoro sociale. Essa nasce dalla cooperazione stessa. Nell'operare con altri secondo un piano il lavoratore si spoglia dei suoi limiti individuali e sviluppa le sue facoltà di specie [sein Gattungvermögen]»⁶⁰.

I due esempi che Marx dà per illustrare la definizione della cooperazione⁶¹ si distinguono per alcuni aspetti interessanti. Nel primo (la catena di muratori) lo scopo posto al processo lavorativo — costruzione — dipenderà di volta in volta da esigenze di valorizzazione non appena supponiamo che i muratori siano operai salariati; e ne dipenderà anche la loro organizzazione e attrezzatura tecnica, non appena supponiamo il movimento della composizione organica. La intenzionalità dell'azione, invece, mediante la quale il lavoratore «realizza nell'elemento naturale il suo scopo, che egli sa, che determina come legge il modo del suo agire»⁶² si sdoppia. Da un lato, essa è per ciascuno il trasporto del singolo mattone, sforzo, cui «è subordinato il volere». Dall'altro lato, essa è la stessa costruzione: i «molti che si integrano reciprocamente» hanno come *telos* dell'agire qualcosa che travalica i limiti fisiologici dell'individuo,

⁵⁶ MEW 23, 349 e 353. (C, 2, 27 e 31).

⁵⁷ Ivi, p. 341.

⁵⁸ Muta infatti la somma di valore delle parti costitutive, costante e variabile, del capitale fungente. Per questo, Marx rimanda qui al terzo libro (MEW, 23, 344).

⁵⁹ «La giornata lavorativa combinata produce, in confronto a una somma uguale di giornate individuali isolate, una massa maggiore di valore d'uso, e riduce perciò il tempo di lavoro necessario alla produzione di un dato effetto utile» (p. 348, cfr. C, 2, 26). Già dalla terminologia scelta qui da Marx risulta chiaro che la «giornata lavorativa combinata», distinta concettualmente dal rapporto di capitale, *compare fenomenicamente* come lavoro produttivo nella sua configurazione capitalistica, e solo per questo può apparire come forza produttiva del capitale stesso.

⁶⁰ MEW 23, 349. La versione in C, 2, 26 è ambigua: non si tratta certo della «facoltà di specie» del salariato *ut sic*.

⁶¹ «La forma del lavoro di molti, che lavorano uno accanto all'altro, secondo un piano, nello stesso processo produttivo o in processi produttivi diversi ma connessi, si chiama cooperazione» (p. 344, cfr. C, 2, 22). Più avanti si parla di «molti, che si integrano reciprocamente, e fanno la stessa cosa o cose simili», forma più semplice del lavoro comune che svolge un ruolo «anche nella forma più perfezionata di cooperazione» (p. 346-7, cfr. C, 2, 24). Si ammiri l'acume di chi vede una «rivoluzione» nel fatto che l'informatica oggi, rende in alcuni casi superflua la contiguità fisica immediata («l'uno accanto all'altro»!).

⁶² Cfr. la definizione generale del processo lavorativo (MEW 23, 193; C, 1, 196).

quantitativamente e poi anche qualitativamente. Erigono un muro, che un individuo potrebbe erigere solo in tempi lunghissimi, o mai. È vero dunque che «il nesso dei loro lavori si presenta [agli operai] idealmente come piano, praticamente come autorità del capitalista»⁶³. Ma questo nesso (supposto il movimento del capitale/dei capitali, cioè la valorizzazione come processo complessivo) è posizione sempre rinnovata di scopi, cui l'intenzionalità dell'azione collettiva-integrata si orienta. Questi scopi sono per principio «indipendenti dalla mano umana»⁶⁴ nella sua limitazione fisiobiologica. Questa indipendenza è, per ora, soltanto un negativo, un travalicare il limite via via dato. Nella *manifattura*, questo limite non è più fisiobiologico semplicemente, ma è — ancora — quello delle abilità artigianali dei singoli cooperanti che «resta fondamento della manifattura» poiché essa non ha uno «scheletro obiettivo, indipendente dagli operai stessi, del suo meccanismo funzionale»⁶⁵. Quest'altro limite viene superato con la divisione obiettiva del lavoro nel sistema di macchine, e con la «modernissima scienza della tecnologia»⁶⁶. È a questo punto che il moto del capitale ha la sua «base tecnica» adeguata, «rivoluzionaria» («mentre quella di tutti i precedenti modi di produzione era essenzialmente conservatrice»). L'industria moderna, capitalistica, «non considera e non tratta mai come definitiva la forma esistente di un processo produttivo»⁶⁷. E ciò perché il rivoluzionamento del processo produttivo *ut sic*, cioè sempre come contenuto formato dal moto del valore/plusvalore, ha trovato ormai una sua forma di moto. Qui infatti l'analisi e sintesi permanente del processo produttivo nei suoi elementi obiettivi, «del tutto indipendentemente [ormai] dalla mano umana», è integrazione di lavoro comune e lavoro universale o scienza, «storia come esperimento e industria» (Engels). Nel nostro secolo, quella «indipendenza dalla mano umana» diventa anche indipendenza generalizzata dal sensorio umano e dai suoi limiti fisiobiologici (robotizzazione). Si generalizza anche un'elaborazione di informazione che supera di gran lunga per velocità di trattamento, massa di dati ordinati e disponibili («memoria»), collegamenti in rete e trasmissione a distanza, i limiti psicofisiologici dell'elaborazione umana. Né l'elaborazione di informazione né la risposta meccanica a stimoli preordinati sono novità industriali assolute. La gene-

⁶³ «La direzione capitalistica è duplice per il contenuto, in ragione della duplicità del processo produttivo... che è da un lato processo di lavoro sociale per la fattura [Herstellung] di un prodotto, dall'altro processo di valorizzazione del capitale...» (23, 351; cfr. C, 2, 29).

⁶⁴ Cfr. MEW, 23, 510 (C, 2, 199).

⁶⁵ Ivi, p. 389 (C, 2, 69).

⁶⁶ Il «principio della grande industria» è quello di «risolvere ogni processo di produzione nei suoi elementi, di per sé considerati, e senza riguardo alla mano dell'uomo». Questo principio «ha creato la modernissima scienza della tecnologia». Interessanti notizie sui precedenti di questa nozione in M. De Lisa, *Dalla storia delle arti alla tecnologia generale (1777-1819)*, in «Studi Storici», 2/1986, p. 303-334.

⁶⁷ Sottolineatura mia. In nota a questa osservazione Marx riproduce il passo ben conosciuto del *Manifesto* sul carattere rivoluzionario della borghesia.

ralizzazione di questi aspetti nel processo produttivo è il *novum*⁶⁸. Essa avviene (in una parte del mondo), ancor sempre nell'ambito del capitale come forma in movimento della cooperazione.

Nel secondo esempio di Marx (la pesca delle aringhe) il limite biofisico dell'azione, che viene superato, è fin dall'inizio qualitativo. Senza il coordinamento delle operazioni diverse dei marinai, pescatori, etc. la pesca d'altura è *impossibile*. Essa inoltre deve avvenire in luoghi e tempi critici (presenza dei banchi di pesce) che sono fenomeni naturali, noti agli attori umani dapprima nei loro effetti dati⁶⁹, e solo più tardi analiticamente. Emerge qui un altro carattere del processo lavorativo. Esso è *sempre* azione reciproca di effettualità o realtà in atto. (Chi è di diversa opinione, provi a piantare un chiodo nel muro con un martello di burro, e si convincerà che tutti e tre sono attivi, secondo le loro proprietà obiettive, sia la mano, che il mezzo e l'oggetto di lavoro). L'azione reciproca delle effettualità è sussunta sotto una relazione teleologica. Anche questo avviene *sempre*. Nel processo lavorativo considerato in astratto, isolatamente⁷⁰, la conformità a scopo dell'azione è unità negativa delle determinatezze fenomeniche dei tre elementi e della loro azione l'uno sull'altro. L'azione, però, non è soltanto *zweckmässig*, conforme a scopo, ma anche *zweckgerichtet*, orientata allo scopo. Nel processo lavorativo come universale astratto, l'orientamento intenzionale si confonde con la posizione di scopo. Questo cambia con la cooperazione. Il limite «naturale» (in realtà: derivato dall'evoluzione e adattamento biotipico degli *Hominidae*, perciò ecobiologico e psicofisiologico) alla posizione di scopo sta nel processo della cooperazione come negato. Non solo la conformità a scopo, ma anche l'intenzionalità (collettiva, cooperativa) dell'azione sono perciò ora *poste*, cioè stanno nel processo come dei semplici, la cui determinabilità infinita è determinazione del processo stesso. (Anche la *potentia* dell'azione, come forza-lavoro, è un *semplice* in questo senso, si è visto sopra)^{70bis}.

⁶⁸ Cfr. P. Fleissner, *Zum Umbruch des Produktivkraftsystems*, in «Marxistische Studien», Jahrbuch des I.M.S.F., 9, Frankfurt 1985, p. 160-175.

⁶⁹ Il caso più imponente è dato dall'agricoltura e dal suo mezzo di lavoro più importante, il terreno, con i processi fisici chimici e biologici che agiscono su quanto l'uomo semina, dal neolitico in poi.

⁷⁰ Solo perché i famosi «tre momenti semplici» sono anche «astratti» Marx può prescindere, definendo il processo lavorativo, da ogni forma di società, e anzi dalla pluralità dei suoi attori umani. Cfr. MEW 23, 198-9 (C, 1, 202).

^{70bis} Con la forma di moto del lavoro che risulta dall'obiettività del processo produttivo anche le *potentiae naturae* sono ora dei *simplici*. Esse sono interazioni di effettualità in linea di principio aperta alla sussunzione sotto la determinazione di scopo. Questa sussunzione da un lato è libera, dall'altro è contraddittoria. Essa è libera, perché la produzione di effetti utili non contiene determinazioni fisse se non nel suo fondamento, il c.d. «regno della necessità» che resta, ovviamente, *Grundlage* di ogni tipo pensabile di attività di uomini. Ma «utile», da questo lato, diventa la realizzazione dello scopo stesso, cioè l'interazione del soggetto nella posizione di scopo con se stesso in quanto, sul fondamento della necessità, pone scopi. Infatti, le condizioni di questa interazione compaiono ora come *condizioni* in senso proprio, e sono nell'oggetto in quanto passa infinitamente a mezzo. («Oggetto» è qui, s'intende, tanto l'elemento «oggettuale» che quello «umano» della forma originaria del

§ 7.

In tutto questo esame, si è detto, presupponiamo il «modo di produzione capitalistico vero e proprio». Questo significa: (i), come si è visto, l'attività del lavoratore (operaio *proprie*, salariato) è, *nella sua fonte*, solo «esserci soggettivo dell'individuo». La sua opposizione di moto agli elementi oggettuali del processo lavorativo è, in questo esserci, negazione determinata, non attività finalistica, perché questa importa una mediazione che ancora non c'è⁷¹. *A parte subjecti*, la mediazione è bensì «il lavoro stesso». Ma si è visto che nel modo di produzione capitalistico vero e proprio (il cui inizio «logico e storico» è «l'operare di un certo numero di operai contemporaneamente, per la produzione di uno stesso genere di merci... sotto il comando di uno stesso capitalista» ecc.) i due momenti della mediazione, posizione delle condizioni del lavoro a mezzi e oggetti dell'attività lavorativa, e realizzazione dello scopo, sono entrambi *posti* dal moto del capitale come processo di valorizzazione. E poiché «il capitale non è soltanto rapporto, ma processo»⁷² è posta in genere (ossia nel piano di astrazione del processo di produzione del capitale, senza

processo). La sussunzione è contraddittoria, d'altro lato, perché essa è, nel moto del modo di produzione, *sub lege* dello «scopo limitato» della valorizzazione. Questo è sì indefinitamente espansivo, ma secondo la sua propria legalità interna, che importa, non già l'incremento della forza produttiva sociale come scopo diretto, ma quello del plusvalore nella sua figura di profitto, ecc. In quest'ambito, la posizione di scopo non ha determinanti soggettive (moventi) diverse dal risultato via via raggiunto. (Le determinanti precorse, *naturwüchsig*, hanno rilievo soltanto in quanto operano entro la regolazione del modo di produzione, come valore). Il «criterio extraeconomico» per «scegliere» se, p. es., sfamare bambini nel Sahel, investire in ricerca, o produrre beni di lusso non è obiettivo, cioè non opera come determinante di automatismi sociali in cui si espongono le posizioni di scopo complessive (o opera soltanto in parte, ecc.). Ma, alla lunga, pare che proprio in questo si manifesti un *novum* grazie alla «funzione civilizzatrice del capitale». In passati modi di produzione, la produzione e soddisfazione di bisogni «civili» di massa non poteva aver luogo: questi, in larga misura, potevano insorgere e insorgevano presso minoranze privilegiate. La crescita relativa indeterminazione risulterebbe dunque dall'infinità positiva del produrre come effetto negativo derivato. D'altra parte, lo scopo dell'attività produttiva non può presentarsi all'individuo *ut talis* come qualcosa di immediatamente percepibile («piano» e «autorità», v. sopra). Lo scopo immediato è distinto come scopo da quello del piano dell'unità di cooperazione, a fortiori da ogni piano più vasto. Per questo lato, diventa decisiva, ma scarsamente motivata, la consapevolezza collettiva delle scelte. Questa è, ovviamente, una variabile sociopolitica e culturale in senso lato. Nel ruolo crescente di questa variabile sembra manifestarsi positivamente la nuova qualità del processo produttivo e riproduttivo del *corpus hominum et rerum*. Si può dire: il «salto» nel regno della libertà non ha luogo catarticamente, ma come percorso contraddittorio di una fase storica, che pare la nostra.

⁷¹ «Finché il processo lavorativo è puramente individuale, lo stesso lavoratore [Arbeiter] riunisce in sé tutte le funzioni che più tardi si separano» (ecc.: MEW 23, 531, cfr. C, 2, 221). «Arbeiter», come risulta dal contesto, non è qui, appunto, «operaio». L'ambiguità terminologica cela al lettore, che mira soltanto all'aspetto «sociopolitico» dell'esposizione, lo *status categoriale* dell'attività che produce valore e plusvalore, e che nella «appropriazione individuale di oggetti dati in natura per gli scopi della... vita», «autocontrollata» ecc., non esiste ancora affatto.

⁷² G, 170.

pluralità di capitali, circolazione loro ecc.) sia l'universalità in processo dell'attività, sia questa universalità in quanto condizione della mediazione, posizione sempre rinnovata dello scopo realizzato. Ossia: l'attività lavorativa si estende a tutto quanto possa soltanto essere merce, portatrice di valore e plusvalore. Ma gli operai operano, lavorano, si addestrano, acquistano capacità, «sviluppano il Gattungsvermögen» ecc. ecc., in quanto il capitale in particolare li «mette in produzione», e in generale, si svolge come capitale nelle sue determinazioni di forma, e nei suoi contenuti formati, materiali [stofflich] e anche ideali⁷³.

(ii) Economicamente, il processo lavorativo è processo di produzione sociale non solo in quanto è produzione di merci, nella quale la contraddizione di «privato» e «sociale» è risolta nella circolazione (denaro), ma come produzione sociale di plusvalore, in cui è tolta la indifferenza della qualità del processo lavorativo rispetto alla sua oggettivazione in valore⁷⁴. La qualità diversa si esprime ora in un processo interno di misura, cioè in diverse *rationes* di assorbimento di lavoro in mezzi di produzione, il cui moto è sotto l'impero della valorizzazione. La differenza qualitativa dei processi di lavorazione è il contenuto delle forme di movimento del valore di mercato (attraverso i prezzi medi di mercato e la traslazione dei capitali nei settori). Dunque: il prodotto non essendo soltanto merce, ma merce portatrice di plusvalore, le modalità dell'azione conforme a scopo che «si estingue nel prodotto» sono rette dal moto della valorizzazione in quanto l'azione è collettiva nel produrre stesso. Questa *reazione* si presenta in ogni punto o istante come dualità di «piano» e «autorità» (del capitalista): ma è negazione infinita di ogni fine determinato dei processi produttivi. Essa, in secondo luogo, passa per gradi e figure che si presentano fenomenicamente come quantità e sistemi: risorse produttive (tanto «fisiche» che «umane», quindi sociali e culturali in senso lato, entro una unità sociopolitica⁷⁵), e loro connessione: questo è, di volta in volta, il «dato». Ma le risorse sono in realtà forze, la cui *potentia* è un semplice una volta instaurato il modo di produzione capitalistico. Pertanto la loro forma di moto è effettivamente forma, in cui i contenuti hanno unità e movimento, *Formbestimmung* in senso pieno. Ne risulta che la *reazione della valorizzazione* (nel suo processo complessivo, cioè nelle determinazioni di forma del modo di produzione), sull'azione conforme a scopo, non è soltanto negazione determinata di ogni figura (quantità, sistema), ma negatività. E infatti: i «metodi per aumentare la forza produttiva del lavoro sociale o forza produttiva sociale

del lavoro», che il capitale mette in opera, sono orientati [lossteuern]⁷⁶ a un incremento incondizionato di questa, tale cioè da inglobare in sé le sue proprie condizioni, e non solo da negare di punto in punto i condizionamenti via via dati. Ma con questo la finalità originaria da cui nacque il lavoro «umano», soddisfazione di bisogni formati nell'evoluzione biologica, già negata una prima volta astrattamente nella produzione di merci⁷⁷, è negata una seconda volta. «La legge della valorizzazione si attua... pienamente per il singolo produttore, non appena esso produce come capitalista... [e] mette in moto, già in partenza, lavoro sociale medio»⁷⁸. L'effetto utile dell'attività lavorativa peculiare, «concreta», è qualunque. Che cosa venga prodotto non è posizione di scopo da parte dei lavoratori; lo è da parte dei capitalisti, ma in quanto personificazioni del rapporto e processo di valorizzazione; così anche il «come» l'oggetto di lavoro venga trattato. L'economia di tempo è quella decisiva sempre⁷⁹. Ma poiché ora il tempo è effettivamente (non solo grazie a una misurazione *ex post*, come nel semplice mondo delle merci) tempo di lavoro sociale medio; poiché il processo della misura del valore sociale tramite i valori individuali⁸⁰, e attraverso cui il rapporto di produzione si espone in quantità, è infinito; poiché il tempo di lavoro necessario è in ogni istante e di volta in volta quello degli operai salariati (*c* e *v* essendo «modi di esistenza» di lavoro oggettivo e non oggettivato entro il processo di produzione del capitale⁸¹), l'economia di tempo è un processo sociale obiettivo di *potentiae* naturali, «naturhistorischer Prozess», come dice Marx, nei due sensi: «natura» sono le forze produttive, e la principale, gli uomini stessi, in generale; ma questo generale è ora elemento «fisico» [stofflich] e «valorale» [wertermässig] in un processo, quello del *prozessierender Wert* o capitale. Il processo si attua in determinazioni di forma di «rapporti di uomini nella produzione», ossia in forme economiche. L'universale compare così come universale nel particolare; il particolare, che va al di là di se stesso in quanto processo, è, per questo lato, il modo di produzione; esso è l'ultimo nella serie dei modi di sfruttamento del lavoro perché muta con esso il rapporto naturale del lavoro, il *Naturverhältnis* della specie⁸².

⁷⁶ MEW 25, 260. («Il vero limite della produzione capitalistica è il capitale stesso», ecc.).

⁷⁷ Posta la forma di merce, l'effetto utile del lavoro è valore d'uso di merce, cioè l'effetto utile ha forma di moto in quanto valore. Perciò la merce «soddisfa bisogni», sì, ma «la loro natura è indifferente» (MEW, 23, 49; C, 1, 47).

⁷⁸ MEW 23, 343. Cfr. 25, 34: «Sulla base della produzione capitalistica... il capitalista è l'effettivo produttore di merci».

⁷⁹ MEW 23, 365. Cfr. già in G. 89. Ma essa acquista qui moventi e forme di moto sociali, obbiettive! Il tema, connesso a quello del «lato civilizzatore» del capitale, è ripreso ancora nelle pagine ben note sul «regno della libertà», MEW, 25, 827-8.

⁸⁰ Valore sociale o comune è il valore di mercato delle merci, che si distingue da quello individuale; lo stesso avviene per il lavoro socialmente necessario, incorporato in una merce, o in una massa di merci sostituibili. Cfr. *Capitale III*, capp. 9 e 10.

⁸¹ Su questa base, *v* e *c* sono poi trattati come indici di masse di lavoro vivente, e rispettivamente di mezzi di produzione, messi in moto da un capitale di grandezza data. Cfr. MEW, 25, 155 ss.

⁸² V. H. H. Holz, *Natura e storia in Marx* in questo stesso vol.

⁷³ «Come il processo di produzione diventa applicazione della scienza, così la scienza... diventa... un fattore del processo di produzione. In questo modo di produzione per la prima volta, si pongono problemi pratici, che possono risolversi solo scientificamente». MEW 23, 11/3, p. 2060; cfr. MEW, 26, 1, 385.

⁷⁴ Nella semplice produzione di merci, la differenza di qualità del lavoro si fa sentire nell'uguagliamento di valore dei prodotti (merci dello stesso genere), ma idealmente, ed *ex post*, cioè presupposto lo scambio.

⁷⁵ Nel linguaggio dei *Grundrisse*, ciò equivale a dire: Le «risorse» sono presupposto posto della valorizzazione.

(iii) Novità «essenziale»⁸³ già con la manifattura, dove attori ed elementi della cooperazione restano individui con abilità artigianali, è che l'azione *unilateralizzata* di questi acquista la forma più adeguata [zweckmässigste] per la sfera ristretta in cui si attua. L'operaio complessivo è qui ancora un semplice «Verein von Teilarbeitern». Ma esso è capace di sviluppo, secondo il lato dell'azione *sulla cosa* (strumenti di lavoro specializzati e loro moltiplicazione; interesse del capitalista all'analisi delle attività, che spinge verso il superamento dei tempi morti⁸⁴). Per questa via, dunque, le abilità stesse, ereditate dalle tradizioni artigianali come *naturwüchsig*, diventano proprietà del processo, sono mediate e non più essenti. Il processo, di cui la loro esistenza è fenomeno, è un processo produttivo, che ha gli individui *come organi*⁸⁵, e la cui legge è la riduzione di valore, e del prodotto, e della forza-lavoro⁸⁶.

Nel «lavoratore combinato complessivo», che costituisce il «meccanismo vivente» della manifattura, si «produce il virtuosismo del lavoratore parziale» *spingendo all'estremo* la suddivisione delle attività produttive sociali [Gewerbe] che la manifattura aveva trovato come risultato naturale-spontaneo di svolgimenti storici precedenti⁸⁷. Tanto questo «virtuosismo», quanto il perfezionamento degli strumenti di lavoro, quanto l'economia di tempi di lavorazione, sono liberazione dell'attività, e quindi del suo oggetto, dalla determinatezza *naturwüchsig*. Ma lo sono *negativamente*, non ancora positivamente, perché «il lavoro artigianale resta la base». Il lavoratore complessivo è unito in rapporto di contemporaneità, sussidiarietà, integrazione, *entro questa base*: «il macchinario specifico del periodo manifatturiero resta il lavoratore complessivo stesso, combinazione dei molti operai parziali»⁸⁸. Per questo la manifattura non poteva, né estendersi a tutta la produzione sociale, né rivoluzionarla nel profondo. La contraddizione tra la sua «base tecnica» ristretta e i «bisogni produttivi» da lei stessa creati si risolve col passaggio alla nuova forma di movimento delle potenze naturali in gioco nel lavoro sociale, la macchinofattura. Le macchine superano le *attività artigiane*, rivoluzionando il *mezzo di lavoro*. Solo con le macchine e il sistema di macchine la liberazione dell'attività e del suo oggetto dalle determinatezze *naturwüchsig* diventa infinità positiva, trova una sua *forma* di movimento, pur restando *contenuto* del «modo di produzione capitalistico vero e proprio» e del suo moto specifico.

(iv) «Come macchinario il mezzo di lavoro acquista un modo di esistenza materiale, che importa sostituzione della forza umana con

forze naturali (sia motrici che operative⁸⁹), e della *routine* fondata sull'esperienza con l'applicazione consapevole della scienza». Alla divisione soggettiva del lavoro nella manifattura succede una divisione obiettiva. Ma: obiettiva non è soltanto la divisione del lavoro (attribuzione di gruppi di operai al servizio di macchine diverse), bensì la *articolazione del processo di produzione*, di cui quella è funzione⁹⁰.

Questa articolazione obiettiva del processo produttivo è in movimento permanente, e il processo di lavoro in senso stretto lo è con lei; le sue variazioni sono subordinate alle legalità, e tecniche ed economiche, del moto del processo produttivo obiettivamente articolato.

Su base manifatturiera, la moltiplicazione e il raffinamento degli strumenti di lavoro urta contro il limite delle manualità umane, l'analisi del processo di produzione «coincide con la separazione di una attività artigianale nelle sue diverse operazioni parziali»⁹¹. Queste sono sia azione strumentale che applicazione di energia (forza motrice). Con le macchine, i due aspetti sono separati in linea di principio⁹². Ora la forza motrice può «vestirsi» di muscoli umani, ma ciò è casuale⁹³. La macchina «con cui inizia la rivoluzione industriale» compie con i suoi strumenti le stesse operazioni prima compiute da un operaio «con strumenti analoghi»⁹⁴. Poi, la macchina «si libera dal modello artigianale», che ne aveva dominato la progettazione e costruzione, e acquista una «*figura libera*, determinata solo dal suo compito meccanico»⁹⁵. Così finalmente, mentre con la grande industria «l'uomo impara a fare operare gratuitamente il prodotto del suo lavoro oggettivo [e produttivo-comune e universale o scientifico, *scilicet*!...] *su grande scala e come una forza della natura*»⁹⁶, questo risultato storico ha nel «sistema di macchine» non solo un *fondamento* ma una *forma di moto* parzialmente autonoma. Da un lato, il mutamento, perfezionamento permanente del sistema di macchine è in genere anch'esso contenuto formato del moto della valorizzazione. Dall'altro, però, si riproduce in lui l'integrazione cooperativa di operazioni diverse e successive, compiute ora da una «serie di macchine utensili diverse e che si integrano l'una con l'altra». Il processo non è solo «emancipato dai limiti

⁸³ Ivi, p. 407, cfr. p. 394. (C. 2, 87-8 e 74).

⁸⁴ Lasciamo da parte anche qui l'aspetto del *Missbrauch der Maschinerie* (MEW 23, 445), dell'«uso capitalistico delle macchine» (p. 465, cfr. C. 2, 149 s.) come *strumento* di oppressione e di supersfruttamento. In quanto il *processo* della diffusione, perfezionamento, generalizzazione del sistema di macchine è capitalistico, il suo movimento è l'incremento del plusvalore (relativo, e che appare come profitto), e il *kombinierter Gesamtarbeiter* non può essere «übergreifendes Subjekt» dell'automatismo (p. 442, cfr. la trad. it. in C. 2, 125).

⁸⁵ «Das Handwerk bleibt die Basis», MEW 23, 358, cfr. 23, 390.

⁸⁶ Cfr. la distinzione di «ogni macchinario sviluppato» nei tre elementi macchina motrice, apparato di trasmissione, macchina utensile; e il superamento dei limiti di forza e abilità personali: MEW, 23, 393 e 403 (C. 2, 73 e 82).

⁸⁷ Ivi, p. 396 (C. 2, 76).

⁸⁸ Ivi, p. 394 (C. 2, 74).

⁸⁹ Ivi, p. 404 (C. 2, 84). Dal contesto è chiaro che «meccanico» ha il senso di «proprio della macchina», e non quello ristretto della teoria fisica. Cfr. le osservazioni sulla produzione chimica, p. 196, 632 (C. 1, 200 e 3, 52).

⁹⁰ L.c., p. 409.

⁸³ Cfr. MEW, 23, 356 (Origine della manifattura).

⁸⁴ La concezione del rapporto di valore come processo che si espone in quantità (cioè: come processo della misura), consente a Marx di inserire in un ordine razionale i fenomeni che, nel famoso capitolo iniziale della *Ricchezza delle Nazioni*, apparivano come frutto della divisione del lavoro *in genere*.

⁸⁵ MEW, 23, 358; cfr. C. 2, 36.

⁸⁶ Ivi, p. 381 e 386; cfr. C. 2, 60 e 65-6.

⁸⁷ Ivi, p. 359; cfr. C. 2, 38.

⁸⁸ Ivi, p. 369; cfr. C. 2, 48.

organici» di operatori umani. La sua obiettività, l'interazione che in lui ha luogo, in *forma libera*, di *potentiae* naturali che sono effettualità nel processo lavorativo come oggetti, mezzi e attività («il lavoro stesso» ancor sempre!), offre la base per l'analisi scientifica. Questa è di volta in volta analisi di un processo di lavorazione (così come «il» sistema di macchine è di volta in volta un sistema, una unità di cooperazione in forma di azienda capitalistica). In quanto hanno forma capitalistica le unità di cooperazione sono mediate, non solo tra loro, ma anzi: il loro stesso divenire, perpetuo riconfigurarsi e perfezionarsi, è movimento del *valore sociale*, composizione organica del capitale in quanto *risultato* della trasmutazione infra- e intrasettoriale dei capitali, «media delle medie». L'aspetto economico *stricte*, determinazione del saggio medio di profitto, sua tendenza, crisi, non può essere trattato qui). Ma ora: *attraverso questo movimento*, non più soltanto l'effetto utile del lavoro, ma il *prodotto come prodotto* è sottoposto a negazione infinitante. Come al solito, «prodotto» può ora essere *qualunque* cosa capace di portare valore e plusvalore, M' che diventi D'. Ma grazie all'obiettività e alla analisi/sintesi permanente del processo produttivo nella sua «forma libera», questa *possibilità reale*, che è immanente al processo *economico* in ogni suo punto, è *possibilità reale* di un gioco di *potentiae* storico-naturali il cui *telos* passa attraverso i prodotti e le loro serie grandi o piccole, ma non è nessun «prodotto», bensì *la produzione*. (Ancor oggi vi sono dei «romantici economici» che non intendono come la «produzione fine a se stessa» sia connotata al capitalismo, e un elemento essenziale del suo «lato civilizzatore»⁹⁷).

Marx vede bene che il «sistema automatico del macchinario» è perennemente aperto a «perfezionamenti di dettaglio»⁹⁸. Ma egli intravede anche la «produzione integrata» moderna. Differenza essenziale tra manifattura e sistema di macchine, egli scrive, è che «il processo nel suo complesso diventa obiettivo... analizzato nelle sue fasi costitutive, e il problema di compiere ogni operazione parziale e collegare i diversi processi parziali viene risolto mediante l'applicazione tecnica di meccanica, chimica ecc.». La *continuità* dei processi parziali è ora legge della produzione⁹⁹. Poiché però il processo è obiettivo, questa continuità importa che i rapporti di complementarità, sussidiarietà, proporzione dei vari elementi («fisici» e «umani») siano anch'essi in movimento permanente, e que-

sto movimento non è soltanto negazione di ogni configurazione via via data, ma *negatività*. Il primo aspetto è il lato negativo, la *infinitatio* del prodotto come *telos*. Il lato positivo è questo: il prodotto, quello in cui (ricordiamo) «il processo di lavoro si estingue», diventa, in quanto sta ora nella produzione come negato, *oggetto* di attività. Ma esso è *oggetto delle* attività (sia del lavoro come *dynamis*, sia delle *potentiae naturae* in quanto soggette all'analisi/sintesi permanente del processo materiale di produzione). Nel loro moto, come attività effettive, esse sono di volta in volta questa configurazione tecnica del processo produttivo, con queste legalità fisico-chimiche, cibernetiche, ecc., questi gruppi di operai addetti ecc. Ma il passaggio permanente e in linea di principio infinito, perché obiettivo, dall'una all'altra configurazione, mostra che le attività in quanto *potentiae* sono *tutte* ridotte a semplici, e *così* sono poste sotto la finalità della valorizzazione. Così la «produzione fine a se stessa» *trasforma costantemente i suoi oggetti in mezzi*¹⁰⁰. I «prodotti» sono naturalmente ancora merci, portatrici di valore e plusvalore, M' che deve essere realizzato in D' in ogni punto¹⁰¹. Questo è il loro «effetto utile» limitato, che

¹⁰⁰ Già questo la distingue dalla «attività conforme a scopo ancora orientata verso l'esterno, perché lo scopo è anche non-identico con l'oggetto», «sfera del meccanismo e chimismo che serve lo scopo», e che la *astuzia della ragione* soggioga tenendosi «al di fuori» del loro processo (Hegel, *Encicl.* § 209, cfr. *Wiss. d. Logik* [Werkausgabe Frankfurt 1969], 6, 457). La attività teleologica (lavoro) si universalizza obiettivandosi. Oggetti sono ora *tutti* gli oggetti, compresi gli individui essenti ma portatori dell'attività nel processo delle effettualità che è la produzione, e nel quale, in quanto capitalistico, essi sono anche sottoposti all'altro lato della posizione di scopo, alla «scelta» se mediare o no, e come, *potentia* dell'attività di lavoro e condizioni di lavoro. Ma anche questa «scelta» è, in realtà, estremo parvente («movente dal profitto») del processo teleologico obiettivo. V. *infra*.

¹⁰¹ Presupporre il modo di produzione capitalistico importa anche che il prodotto di ogni unità di cooperazione sia valore valorizzato in forma di merci. In questo consiste il loro *valore d'uso di merci*; perciò la oggettività di valore dei prodotti, che escono dal processo produttivo ed entrano in quello della circolazione del capitale, è l'elemento in cui si espone in quantità e misurazione la relazione mobile, e intinatamente espansiva, dell'unità sociale dei lavori privati. Dal lato dell'eguagliamento delle attività dei produttori, non si ha più la semplice identità «umana» del lavoro produttore di merci semplici, ma l'imposizione pratica del lavoro sociale medio. Dal lato del prodotto, la «mercantilità», l'esser-merce di ogni prodotto in ogni istante, ma estensibilmente, è ciò in cui si espone la possibilità reale della produzione di qualunque *x* purché solo quell'*x* possa essere M' realizzabile in D'. A prima vista questa possibilità reale sembra sussistere solo per il lato economico *stricte*, e non per quello tecnologico, sia nel senso delle regolarità naturali obiettive, sia nel senso del rispecchiamento cognitivo loro nella scienza. Ma presupporre il MPC non significa solo presupporre il rapporto di salario, bensì anche la «combinazione» capitalistica di lavoro oggettivo e lavoro vivente, *nel suo movimento complessivo*, non solo nella circolazione e concorrenza, ma anzi in questa come forma fenomenica della valorizzazione dei capitali: e dunque, nel processo di produzione stesso, in quanto è modificabile infinitamente in ciascuna unità di cooperazione, i cui elementi hanno carattere di parti costitutive del capitale. Da questo punto di vista emerge che (i) le *potentiae* di attività rese semplici a *parte subjecti* sono conglobabili in ogni istante anche per la apprensione, fissazione eiderica, soluzione pratica di problemi «tecnici» del processo conforme a scopo mobile, ossia che questo loro conglobamento (*pooling*, o, con Dante Alighieri: conflazione) è esso stesso possibilità reale, e ha inoltre una forma di moto; (ii) che

⁹⁷ «È uno dei lati civilizzatori del capitale, che esso impone il pluslavoro in condizioni e modi più vantaggiosi, per lo sviluppo delle forze produttive, dei rapporti sociali, e della creazione delle condizioni di una configurazione più elevata [in confronto a ogni altra precedente forma di sfruttamento]: *Capitale III*, MEW 25, 827. Cfr. ivi, p. 887: «Il capitale produce essenzialmente capitale... la produzione di plusvalore è scopo diretto e motivo determinante». L'intreccio di questi due temi è costante, cfr. p. es. (nelle versioni preparatorie), G 231 e ms 1861-3, Quaderno XXI, p. 1306 (MEGA², II/3, p. 2136). E v. Lenin, *Opere*, 2, 149 e 153 (*Caratteristiche del romanticismo economico*, I, § VI e VII).

⁹⁸ MEW, 23, 402: «*beständige Ausarbeitung im Detail*», cfr. C, 2, 82.

⁹⁹ Ivi, p. 401. Le due cose corrispondono ai due lati della differenza specifica dell'analisi e ricomposizione, che operano sull'*attività del lavoratore* (nella manifattura), sul *mezzo* (nel sistema di macchine).

entra in contraddizione con la *infinità positiva* della nuova forma di movimento delle *potentiae* («umane» e «naturali») del produrre. La produzione è ora *l'universale*, che ha come sue particolarità le determinazioni effettuali delle forze produttive in movimento¹⁰².

questa forma di moto è determinazione del semplice, *a parte subjecti et objecti*, cioè delle *potentiae naturae* in gioco in ogni istante nelle unità di cooperazione, ed è perciò *determinatezza* di volta in volta della produzione *ut sic*, ma dunque, in realtà, determinazione della produzione in quanto è contenuto formato del processo. Ossia: ogni determinatezza è questa conformità a scopo dell'interazione di effettualità che è «produzione», con la sua negazione determinata e il passaggio al suo altro; (iii) che questo passaggio è in linea di principio libero, perché le *potentiae naturae* sono ridotte a semplici nel gioco delle effettualità, e la loro analisi/sintesi infinita è negattività, negazione di ogni configurazione e forma di moto della negazione stessa, sia pure attraverso l'opposizione capitalistica di «incremento incondizionato», ecc., e «scopo limitato», ecc.; (iv) *a parte subjecti* la forma di moto ha per contenuto formato l'acculturamento degli individui in genere, cioè il loro addestramento, qualificazione, c.d. «socializzazione», *infiniti*. Nel movimento di questo contenuto formato si costituisce l'identità di ciascuno degli individui come *identità delle differenze* infinitamente mobili e confluite del processo produttivo, che sono *an ihm*, presso di lui. «Persone» sono gli individui finché scambiano la merce-lavoro con il salario, ecc., ma *non* nel processo produttivo! Qui la loro identità non è più affatto quella dell'ipotesi personale delle facoltà, compreso lo *Arbeitsvermögen*, che si «estrinsecano» nell'oggettivazione e nello scambio dell'oggettivato, bensì *singolarità dell'universale* che è, ora, il «lavoro umano» in quella forma di moto sua, che è la cooperazione, universalizzata in forma capitalistica.

¹⁰² L'universalità della cooperazione è la cooperazione stessa in quanto «forma fondamentale del MPC» nel suo sviluppo. Ma «universalità» è unità di moto dei momenti: questo è il significato categoriale dell'espressione «forma fondamentale» rispetto al processo che è il capitale, e allo sviluppo del modo di produzione. Perciò «universalità» non esclude affatto, ma anzi importa la contraddizione. Senza contraddizione non vi è movimento, né quel movimento che è sviluppo *processuale* di un *totum*, che si dà in ogni istante come *sistema* di elementi e relazioni. La particolarità di questo universale compare fenomenicamente — al solito — anche come opposizione esterna. Così l'acculturamento, l'educazione in processo dell'intenzionalità collettiva dei lavoratori nelle unità di cooperazione è — *prima facie* — soltanto risultato di azioni molteplici, condizionato da tradizioni, variabilità, locali ecc. Ma, è caratteristica del modo di produzione porre come *naturvivig*, come suo presupposto posto, le figure precedenti della produzione e della vita sociale in genere. Anche la produttività del lavoro, che è «dono di una storia di migliaia di secoli», è ora nel moto del capitale come oggetto della negazione determinata. Qui l'astratto correre agli elementi empirici per sussumerli sotto categorie private della mediazione interna (in cui sta il fulcro della critica di Marx a Ricardo — MEW 26, 2, 161-3), vedrà in azione gruppi di individui, tutti indiscernibili nel loro esser dotati di bisogni, capacità, intenzionalità, ecc., «umani». E questo chiamerà «concretezza storica». In tal modo i rapporti in gioco, attraverso il cui svolgimento la «posizione del lavoro individuale come sociale e viceversa» nega dialetticamente il *telos* originario del lavoro e fa passare a un nuovo grado la teleologia dell'attività lavorativa, sembrano acquistare «carne ed ossa» perché sono *personificati*. Ma è proprio nell'indistinzione degli oggetti di storia in quanto «uomini», dotati di bisogni, facoltà ecc. che si manifesta chiaramente come «persone» non sia altro che il nome di una figura di individualità sociale (quella degli «individui dello scambio», cfr. G, 151 ss., *Capitale* I cap. 17, ecc. ecc.), che viene proiettata arbitrariamente su tutto il processo, con la «scusante» che una figura di individualità sociale è, ovviamente, un modo di percezione dell'oggetto chiamato «uomo». Così gli scontri e le tensioni che le fonti documentarie ci consegnano — il dramma storico della trasformazione di popolazioni preindustriali in industriali — diventano inavvertita-

(v) La posizione di scopo del produrre è di volta in volta capitalistica. Ma essa non è «del capitalista» come arbitrio. L'osservazione ben nota di Marx nella *Prefazione* alla I ed. del *Capitale*, sulle «personificazioni di categorie economiche... portatrici di rapporti di classe... in un processo storico-naturale»¹⁰³, acquista qui senso pieno. Nel processo di universalizzazione del lavoro anche la posizione di scopo dell'attività, che è elemento costitutivo della nozione astratta di «lavoro umano», si scinde, come abbiamo visto, in «attività voluta» [*zweckmässig*, perciò], e piano, che impone la *Zweckgerichtetheit*, l'orientamento allo scopo¹⁰⁴. Nell'elemento obiettivo dei «soggetti» in quanto «personificazione di rapporti economici» la *posizione di scopo* si svolge ulteriormente, pur restando elemento dell'attività «lavoro umano», che è ora produzione (produzione *capitalistica*, nel nesso delle sue determinazioni di forma). Da una parte, l'attività della posizione di scopo si stacca dal lavoratore¹⁰⁵; il «piano» si presenta come autorità, abbiamo visto, non direttamente, però, bensì in conseguenza della forma fenomenica capitalistica della cooperazione. Il piano stesso, la sua duplicità di contenuto è momento reale della produzione; e lo è *a parte subjecti*, semplicemente perché anche nel capitalismo, com'è ovvio, gli uomini sono «la forza produttiva principale», e la loro attività consapevole e diretta a un fine è quella che sussume la interazione di effettualità sotto la posizione di scopo.

Questo momento del «lavoro umano» passa ora, in quanto è *posizione* dello scopo dell'attività (separata dalla realizzazione), ai capitalisti: individualmente come potere di decisione se produrre, poi controllo ecc., ma in senso obiettivo: ai capitalisti in quanto classe. Questa classe è perciò un modo di esistenza delle forze produttive. Ma essa lo è con una

mente illustrazioni di schemi astratti, sociologici o, apparentemente, «di classe». Tali illustrazioni fanno violenza al canone dell'oggettività storica, ridotto a una sorta di forensica imparzialità di fronte ad *actores*, proceduralmente costituiti, e chiamati «uomini». In realtà, il fatto stesso che nella cooperazione, in quanto analisi e sintesi intuita del processo produttivo nella sua obiettività, la poolizzazione o conflazione dell'orientamento a scopo, quindi anche la formazione di intenzionalità collettiva, si presenta empiricamente come *processo mai finito*, segnala che non si è qui davanti a scontri e tensioni di gruppi di prefissati «individui empirici», ma a *leggi di moto* dell'attività, interazione, comunicazione di enti biologicamente «umani», cioè alla costituzione di questi in una *nuova figura di individualità sociale*. L'indagine scientifica deve dunque procedere a identificare il processo di formazione di questa individualità sociale (e dunque anche dell'intenzionalità collettiva specifica del modo di produzione moderno, capitalistico), attraverso i suoi gradi manifatturiero, poi macchinistico, poi cibernetico. Lo stesso vale per le leggi dell'acculturamento, cioè di formazione di nuovi nati, via via, nelle forme di individualità sociale. Il passaggio da un grado all'altro è soluzione di contraddizioni di una forma di moto specifica (cfr. MEW 23, 390, l. c., contraddizione della manifattura; ivi, 510-12, contraddizione di industria moderna e sua forma capitalistica, «Wechsel der Arbeit» come soluzione possibile). Le contraddizioni non si «risolvono» altrimenti che col passaggio a nuove forme di moto dei contraddittori. Proprio perciò, *a parte subjecti*, in ogni nuovo grado questi esibiscono individui, gruppi, interazione loro come elemento «empirico».

¹⁰³ MEW 23, p. 16. (C. 1, 18).

¹⁰⁴ V. *supra*, § 6.

¹⁰⁵ MEW 23, 531. Cfr. però la nota 71.

dinamica peculiare. La universalizzazione del lavoro ha il modo di produzione come sua forma fenomenica: contenuto di questa forma è la cooperazione stessa, come integrazione mobile di tutte le forme di lavoro (compreso il lavoro universale!). Marx vede bene che il contenuto formato si oppone alla forma e che la *dynamis* è dalla sua parte: non vi è pura «attività della forma»¹⁰⁶. Nella misura in cui la forma diventa inadeguata, si manifesta il noto contrasto di forze produttive e rapporti di produzione. Ma questa inadeguatezza è ora categorialmente definita: è il capitale in quanto «limite» della produzione capitalistica stessa, la contraddizione tra il suo «scopo» limitato e l'infinità positiva del produrre. Perciò, ora, l'inadeguatezza può essere anche concettualmente rilevata, e superata grazie all'azione razionale. Si tratta beninteso soltanto di una possibilità reale, non di una necessità e tanto meno di una necessità lineare, univoca. L'infinità positiva del produrre è, in senso rigoroso, *raison d'être* dell'azione razionale collettiva libera, non già ancora affatto questa azione, né gli scopi, che essa ha da *porre*, proprio perché quella infinità è — attraverso il modo di produzione capitalistico e il suo processo epocale — *diventare-oggetto* del produrre stesso, sua oggettività e infinità di scopo oggettiva (oggetto che diventa mezzo)¹⁰⁷, conservazione di *tutte* le determinazioni dell'oggetto e *loro perdita*, insieme, per un altro. Questo Altro, come s'intende, è soggetto. Ma la tipica contraddizione dell'oggetto *non* è di per sé «nascita» del soggetto. Materialismo significa, qui: il rapporto della *raison d'être* [Grund] all'insorgere del *novum* non è procedere necessario in virtù della *Formtätigkeit* come contenuto a se stessa. Questo rapporto resta nella sfera della possibilità reale. Il soggetto può nascere, la libertà, o comunismo, o autogoverno razionale delle *potentiae naturae*, ha una *raison d'être*¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Nella I. ed. del *Capitale* (ora MEGA², II/5, p. 31) Marx, svolgendo la distinzione di lavoro astratto e concreto, insiste sull'aspetto per cui «solo un lavoro determinato può oggettivarsi... perché ha di fronte un materiale esterno», e cita ironicamente, per contrasto, la oggettivazione come *Formtätigkeit* del «concetto hegeliano». Come quasi tutti gli altri riferimenti, negativi e positivi, a Hegel, anche questo non figura più esplicitamente nel rifacimento della *Wertform* con cui inizia la II edizione.

¹⁰⁷ Cfr. Hegel, *Encicl.*, §§ 196, 212. Ma lo scopo realizzato non è, materialisticamente, determinato *solo* come mezzo e materiale, e perciò... l'oggetto posto come nullo, soltanto ideale». L'opposizione, e la contraddizione oggettiva di autonomia/non-autonomia, rimane nella nuova forma di moto nel rapporto della *raison d'être*, cfr. MEW 25, 828 (regolazione razionale del «ricambio organico» dei produttori con la natura e sfera della necessità).

¹⁰⁸ Cfr. Hegel, *Encicl.*, § 122 A: «La *raison d'être* non ha ancora nessun contenuto in sé, né è ancora scopo; ma un'esistenza, semplicemente, vien fuori dalla *raison d'être* [geht aus dem Grunde hervor]». Tanto limitata è la veduta di chi relega tra le utopie lo «uomo nuovo» del socialismo, e non vede che esso già diventa possibilità con l'universalizzazione del lavoro, tanto vano è il chiedere angosciato se e come «noi» sapremo far uso della libertà o soggettivazione, che il capitalismo, nel suo processo epocale, ha pure posto come possibilità reale. E certo che la possibilità ha da essere colta e ben usata, se la infinità positiva del produrre, il superamento del rapporto biotopico di specie nella forma originaria, che è *stato* il lavoro come mezzo di soddisfazione di bisogni «naturalmente cresciuti», ha ora da diventare società umana libera, *regnum hominis* non già sulla natura, o a fianco o al di là di essa, ma posizione di scopo delle *potentiae* naturali stesse, e rispettandone l'oggettività processuale.

§ 8.

Il modo di produzione capitalistico è processo in *determinazioni di forma*; perciò esso è infinitamente espansivo sulle sue proprie basi, e tratta le sue proprie pre-condizioni storiche come *naturwüchsig*, come presupposti posti. Questo non esclude, ma anzi importa, la contraddizione. Infatti «all'interno» del moto delle forme, o, per parlar correttamente, come suo contenuto formato, si svolge un'altro processo, quello dell'universalizzazione del lavoro o cooperazione. Il «limite» della produzione capitalistica è «il capitale stesso» perché il contenuto formato è infinità positiva, e *questa* entra in contraddizione con la forma di moto che è (è stata) sua. La teleologia del modo di produzione nei suoi portatori («agenti» del «valore che si valorizza», «veri produttori di merci», insomma capitalisti e derivati) è travalicata dalla teleologia del lavoro sociale, che è teleologico perché *lavoro*, e la cui forza produttiva sociale si incrementa *incondizionatamente*.

Tutto questo non può esser «dedotto» dal «capitale in generale» — teste: Karl Marx e la storia delle versioni successive del suo lavoro — in ultima analisi, perché il *concetto del capitale* importa l'accumulazione, e questa la realizzazione, circolazione del capitale, trasformazione del plusvalore in profitto, ecc. ecc.¹⁰⁹ In breve: il processo, anche nella sua «media ideale»¹¹⁰ non è mai «in forma pura», perché la «forma» è *Formbestimmung*, cioè ha contenuto in quanto determinazione di forma e contenuto formato¹¹¹.

Senza entrare, com'è ovvio, nelle questioni di metodo generali connesse alla *vetusta quaestio* del rapporto di «logico» e «storico» nell'opera principale di Marx, rileggiamo l'ultima pagina del capitolo 11° di *Capitale I, Cooperazione*.

A questo punto dell'esposizione abbiamo già: circolazione delle mer-

vità processuale. L'utopismo come l'angoscia trascurano che possibilità reale è possibilità *essente*, che «diventare» è processo, che «fondamento» non è «causa». La sobrietà intellettuale esige di riconoscere, invece, che al livello di astrazione tenuto in queste pagine, il «noi» etico-politico non esiste ancora affatto. È lecito — mi sembra — al pensiero filosofico e scientifico scoprire con gioia e rispetto la contraddizione nel «processo storico-naturale», riconoscere il nesso dialettico obiettivo di quel che fu separato, e giustamente, per Kant, in ordine di natura e interiorità della causazione libera. La conoscenza dei processi obiettivi può solo essere disturbata dal soggettivismo etico-politico. Esso intende e conosce soltanto lo spirito, che a lui somiglia. Perciò si muove in un mondo di atteggiamenti — entusiasmo produttivistico, angoscia per la «disumanizzazione», ambivalenza verso la libertà possibile sentita come indeterminazione e compensata attivamente — che tutti, senza eccezione, sono estranei alla considerazione scientifica dei fenomeni, e — se occorre dirlo — ai testi di Marx oggetto di questo studio.

¹⁰⁹ Cfr. W. Schwarz, op. cit., p. 198 ss., 237 ss. V. anche W. S. Wygodski, *Aus der Entwicklungsgeschichte des Kapitals*... in: «Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung», 2. Halle 1976, p. 26-46.

¹¹⁰ Cfr. *Capitale III*, in MEW, 25, 120, 152, 839. E v. E. Schwarz, *Die Entwicklung der Marx'schen politischen Ökonomie*, in «Arbeitsblätter...», cit., 5 (1978), p. 17-40.

¹¹¹ Cfr. Hegel, *Enciclopedia*, § 133.

ci o denaro, trasformazione del denaro in capitale, processo di valorizzazione, plusvalore assoluto, e *concetto* di quel che sia plusvalore relativo (deduttivamente!). Inoltre, beninteso, abbiamo il processo lavorativo nei suoi momenti astratti. L'esposizione può dunque presupporre l'esserci del capitale, e con lui «l'impiego simultaneo di un numero considerevole di salariati nello stesso processo lavorativo», che è poi anche «il punto di partenza della produzione capitalistica»¹¹². Ma quell'«impiego simultaneo» importa il «primo cambiamento del processo effettuale del lavoro [*wirklicher Arbeitsprozess*, cioè: non quello dei momenti astratti soltanto] grazie alla sua sussunzione sotto il capitale». (Questo primo cambiamento ha luogo *naturwüchsig*, per via naturale-spontanea; i successivi hanno legalità di moto interne allo svolgimento, come sappiamo). Tutto questo è, per un lettore di Hegel come Marx, il processo nella sua essenza soltanto posta. Ma dov'è il fenomeno di quell'essenza? Eccolo: «la forza produttiva sociale del lavoro sviluppata mediante la cooperazione compare fenomenicamente [*erscheint*] come forza produttiva del capitale» (questo fenomeno è *obiettivo*, non è invenzione dell'apologia volgare)¹¹³. Ora. Quell'essenza è anche forma di moto della cooperazione, che *in abstracto* è antica quanto il lavoro umano stesso, beninteso, ma che ora, in quanto è *capitalistica*, si muove e generalizza nelle figure che Marx svolge nei due capitoli subito seguenti. Dunque: «nello stesso modo, la cooperazione stessa compare fenomenicamente come forma specifica del processo produttivo capitalistico, in opposizione al processo produttivo di singoli lavoratori indipendenti o anche dei piccoli mastri artigiani»¹¹⁴. Finalmente, l'essenza posta passa in rapporti, che costituiscono il «mondo del fenomeno»¹¹⁵, e che sono lo svolgimento del processo nelle sue leggi e contraddizioni. Marx, che non ha mai dimenticato la lezione di Hegel sulla riflessione esterna¹¹⁶, e che però sta esponendo, nel libro che pubblica, proprio quelle leggi e contraddizioni, anticipa subito di seguito qualcosa, che infatti è chiarissimo per chi conosce l'opera intera, e rimanda quasi *verbatim* a formulazioni che conosciamo, in *Capitale III*, e abbiamo ricordato proprio qui sopra¹¹⁷. Ma è tanto consapevole dell'anticipazione, comandata dall'esposizione, che cambia il termine logico decisivo: non più «*erscheint*», ma «*stellt sich dar*», «si espone». *Darstellung* è esposizione per altri, la cosa stessa in quanto è svolta¹¹⁸. Ma essa lo è *per noi*, come soggetti del rispecchiamento scientifico, e però anche per gli attori del processo, poi-

ché di processo sociale si tratta. Ecco entrambi i riguardi: «... quindi, il modo capitalistico di produzione si espone da una parte come necessità storica, per la trasformazione del processo lavorativo in processo sociale, e dall'altra parte questa forma sociale del processo lavorativo si espone come metodo applicato dal capitale per sfruttare il processo lavorativo con maggior profitto, grazie all'accrescimento della sua forza produttiva»¹¹⁹.

La forma fenomenica del processo materiale comprende anche la sua esposizione per altri, e, trattandosi di processo sociale, le figure di coscienza e azione che sono momenti del processo stesso. Esse — se non dimentichiamo di che cosa si tratta in effetti, non di «uomini» genericamente rappresentati, ma di determinamenti dell'esser-uomo, che dan figure e gradi dell'endiadi individuo-società — sono, rispetto al processo, l'essenza stessa in una sua determinazione. Sarebbe ben strano che non fosse così, che la coscienza degli attori guardasse al processo come uno spettatore esterno al palcoscenico. Ma fissata per sé, quell'una «determinazione dell'essenza stessa» si fa parvenza¹²⁰.

Se guardiamo al processo complessivo della produzione capitalistica, per così dire dal termine dell'esposizione volgondoci indietro, allora il rapporto di contenuto e forma tra determinazioni del modo di produzione e universalizzazione cooperativa del lavoro non è più «nella nostra riflessione soggettiva», ma nella cosa stessa. Allora, anche il comparire fenomenico della cooperazione, e della forza produttiva sociale del lavoro sviluppata grazie a lei, come forza produttiva del capitale, si rivela come parvenza, obiettiva e necessaria determinazione degli attori entro la dimensione temporale del processo, che chiamiamo *capitalismo*. Ma da questo punto di vista, che è quello del *moto complessivo* del modo di produzione, il movimento del capitale e dei capitali si rivela come forma fenomenica, a sua volta, del processo che è suo contenuto: l'universalizzazione del lavoro umano, il superamento dialettico dell'attività produttiva come *medium* in cui si risolve in epoche assai antiche, dando luogo alla prima forma di moto teleologica della materia, quella contraddizione del processo organico individuale che chiamiamo solitamente «bisogno», e che divenne «bisogno umano» in una col «lavoro umano»¹²¹.

¹¹² MEW 23, 354-5. La versione it. in C, 2, 32-3 è oscura. «Erscheinen» e «Darstellen» sono resi entrambi con «presentarsi». «Dasein» con «esistenza».

¹¹³ Lo scambio di prodotto di valore e valore del prodotto, e la conseguente risoluzione di questo in aliquote di redditi, nasce dallo stesso modo di produzione capitalistico» (MEW 23, 555; cfr. C, 2, 249). Ho esaminato la portata di questo fenomeno per le forme di coscienza proprie di tutti gli agenti della produzione nel capitalismo in *Questioni di teoria dell'ideologia*, Messina 1981, p. 183 ss.

¹¹⁴ Siano o no organizzati in corporazioni: cfr. p. 379 s. (C, 2, 59).

¹¹⁵ Cfr. Hegel, *Enciclopedia*, §§ 132 e 140 Z.

¹¹⁶ Cfr. p. es. il rinvio esplicito in G 205.

¹¹⁷ MEW 25, 260.

¹¹⁸ Cfr. Hegel, tra l'altro in *Prefazione alla Fenomenologia*, ed. cit., 3, 62.

¹¹⁹ Si ricorderà che il capitolo introduttivo allo svolgimento del plusvalore relativo chiude proprio su questo tema. V. MEW 23, 340 (C, 2, 17).

¹²⁰ Nel contesto dell'analisi complessiva del processo di produzione, *in fine di Capitale III*, emerge anche il carattere di parvenza del profitto: cfr. MEW 25, 856-8.

¹²¹ Voglio ricordare qui un testo di alto tenore letterario (dalla lettera di F. Engels a G. W. Lamplugh, 11.4.1893, in MEW 39, 63): «... la natura ha impiegato milioni di anni per produrre esseri viventi dotati di coscienza, e ora questi esseri impiegano migliaia di anni per agire coscientemente insieme; coscientemente, dico, non solo nelle loro azioni come individui, ma come massa; per agire insieme, e perseguire in comune uno scopo prefissato, e voluto insieme».

§ 9.

Il «reale porre del lavoro individuale come universale, e viceversa»¹²², ha luogo *nel tempo*. Le determinatezze di forma e i contenuti formati del modo di produzione sono, in genere, rapporti materiali (*forze produttive, rapporti sociali di produzione*). Perciò essi hanno, tanto singolarmente che nel loro svolgimento complessivo e contraddizione specifica, una dimensione temporale peculiare, anche se non un «limite» cronologico prestabilito. Nel loro rapporto via via determinato il processo complessivo si espone in relazioni reciproche di misura. Così il processo del valore, in quanto rapporto di produzione, si espone in *rationes* quantitative da lui regolate (e date ai singoli operatori come *quanta*, prezzi). La *quantità* variabile in dipendenza del processo materiale tutt'intero, e che è il tempo di lavoro via via socialmente necessario, regola attraverso una serie di mediazioni i rapporti *economici*, in quanto misura del valore (e plusvalore)¹²³.

Ma, se è vero che l'universalizzazione della cooperazione ha luogo nel tempo, il «tempo» è quello del modo di produzione nelle sue determinazioni di forma, tendenzialità epocale («incremento incondizionato della forza produttiva sociale» ecc.), e contraddizione specifica. Questa *temporalità specifica* del modo di produzione capitalistico non si riduce alla mera successione di entità discrete in una linearità cronologica indifferente. Ciò per due motivi, uno di carattere generale, e uno particolare, che dobbiamo vedere brevemente.

La temporalità specifica di un processo è *forma del tempo* (tempo del processo) perché il moto dei rapporti, che nel processo si svolgono, è a sua volta processo materiale. La temporalità specifica di un processo dato è perciò, in ultima analisi, anche cronologicamente finita. Essa può essere ricondotta a una *successione univoca* (di fasi) nella misura in cui i rapporti e processi parziali sono in sé determinati univocamente. Nel nostro caso, questo parrebbe poter valere nella misura in cui il modo di produzione si attuasse «in forma pura». È noto che questa è una idealizzazione necessaria, mentre i gradi di approssimazione del processo effettivo al modo di produzione «in forma pura» sono vari, e solo relativamente determinati nella realtà, e determinabili nella sua raffigurazione scientifica. Ma c'è dell'altro, e la validità dell'equazione «processo del modo di

produzione» = «successione cronologica di fasi» va ristretta ulteriormente.

Ogni processo materiale (una sedimentazione; una reazione chimica; la vita organica di una classe di individui di specie data) ha una sua temporalità specifica. Più il processo è isolato (o preso isolatamente), più questa si riconduce a un *quantum* cronologico fisso. In certe condizioni, una reazione chimica ha una sua durata, che è funzione quantitativa e qualitativa dei composti in gioco, eventualmente di condizioni di campo elettromagnetico, pressione, ecc. Ma, dati tutti i parametri, la «durata» è quella, ed è irriducibile. Anche se la reazione è reversibile, solo nel caso limite di un fenomeno totalmente isolato si può parlare di un «ritorno a zero». In realtà la durata di reazione è essa stessa un parametro del sistema in cui la reazione avviene, e in rapporto al quale sono determinati i suoi parametri. In questo senso diciamo che la durata di reazione è «irriducibile»: essa è la temporalità specifica del processo.

Più i processi sono complessi (o meno isolati), più crescono, non solo le variabili funzionali, ma anche le *alternative* del dinamismo. Il processo complessivo, riconducibile a una o più unità sistemiche e simulabile grazie a queste, può avere svolgimenti diversi e tempi diversi. Come processo complessivo, tuttavia, esso continua ad avere una *sua* temporalità specifica.

La cosa, per un verso, è familiare. Parliamo ogni giorno di «scala» (ordine di grandezza cronologica) dell'evoluzione geologica, biologica, «storica». Anche quando i processi sono imbricati l'uno sull'altro (come è per questi tre) essi continuano ad avere, ciascuno, una propria temporalità specifica. Quella del processo «più alto», però, tiene in sé le temporalità dei processi «più bassi» (su cui è imbricato), non solo come *condizioni*, ma come momenti dell'azione reciproca dei processi, e questa è ora sotto le sue legalità e determinazioni di forma. (Così i «tempi tecnici» della produzione «rientrano», come ogni *manager* sa, nei «tempi economici». O ancora: tutta la produzione del plusvalore relativo mostra la stessa cosa, a un livello di considerazione più elevato).

Qui comincia la difficoltà. «Condizioni» sono le variabili funzionali dei processi «interiori», finché determinano l'insorgere o la continuazione (la «possibilità», come si dice), del «superiore», o di uno o più dei suoi elementi. Ma una volta che il processo «superiore» ha luogo, «condizioni» ed «elementi» non sono più soltanto elementi e relazioni di una struttura sistemica¹²⁴, bensì anche *momenti processuali*. Se il processo «superiore» (nel nostro caso: il modo di produzione) è irriducibile a

¹²² Cfr. G 175, I.c. L'espressione conclude il piano dell'opera formulato intorno al novembre 1857.

¹²³ Dalla mancata comprensione del processo della misura inerente al moto complessivo della produzione capitalistica, e al rapporto del valore come rapporto di produzione, derivano numerose rappresentazioni scorrette del «tempo storico della produzione borghese». Esse si riassumono nel ricondurre immediatamente i «fenomeni storici», che nella loro qualità di processi materiali occupano ovviamente un *quantum* cronologico lineare, alla successione cronologica *in genere*. Questa, di per sé, è un carattere astratto della materia o movimento, a prescindere da ogni forma specifica della materia e del movimento. In questo modo, i fenomeni sono «storici» sì, ma solo in quanto «si verificano nella storia», sono «atti umani» *et similia*. È un tipico esempio di formalismo.

¹²⁴ Un processo che non può essere ridotto a sistema, può essere *modellato*, cioè riportato (per astrazione) a una o più strutture sistemiche (modelli). Nel caso in questione, l'attività teleologica (lavoro) opera come variabile funzionale solo posta la sua configurazione come «lavoro salariato», cioè come *quantum* misurabile in salari (e cioè in quanto non è *wertsetzend* cfr. MEW, 25. 851 ss.) — Per il rapporto tra forme (dialettiche) e strutture sistemiche si v. C. Warnke, *Gesellschaftliche Dialektik u. Systemtheorie im Lichte der Kategorien der Erscheinung und des Wesens*, in AA.VV., *Marxistische Gesellschaftsdialektik oder Systemtheorie der Gesellschaft?*, Berlin, Akademie, 1977, p. 25-68; e l'importante *Introduzione* della stessa A. al volume miscelaneo *Dialektik und Systemdenken*, Berlin, Akademie, 1977, p. 7-17.

relazioni sistemiche funzionali, anche le determinazioni e la temporalità specifica degli elementi dei processi «inferiori» che esso incorpora assumono una qualità nuova. Nel nostro caso, la interazione di effettualità del processo produttivo in genere, sussunta sotto il rapporto teleologico del lavoro, assume la nuova qualità del nesso dialettico di forze produttive / rapporti di produzione. E abbiamo visto che l'universalizzazione del lavoro nella cooperazione, in quanto in lei le *potentiae naturae* («oggettuali» e «umane») stanno come dei *semplici*, è contenuto formato delle *Formbestimmungen* del modo di produzione, nel loro movimento complessivo.

Con l'universalizzazione, si è detto, l'oggetto diventa infinitamente mezzo, cioè muta qualitativamente il rapporto dell'attività teleologica «lavoro» nel *corpus naturae*. D'altra parte, la temporalità specifica del modo di produzione capitalistico non può essere altro che l'ordine interno delle determinazioni di forma e dei contenuti formati suoi¹²⁵. Dunque: l'infinità positiva del produrre che entra in contraddizione con lo «scopo limitato» della valorizzazione, si manifesta dapprima in disproporzioni, crisi ecc. Ma in termini generalissimi, queste sono riconducibili al fatto che la funzionalità sistemica del modo di produzione si riduce, e non può non ridursi, a rapporti *quantitativi* di valore, mentre il lavoro salariato non è *wertsetzend* quantitativamente, e d'altra parte il valore come relazione qualitativa tolta o quantità è l'elemento in cui il sistema ha unità e si autoregola. La contraddizione (il «limite della produzione capitalistica») è pensabile allora come passaggio a nuova qualità dell'elemento critico, che è rottura della riduzione a quantità funzionale nel processo stesso. La conservazione della valorizzazione come *legge*, che si espone nella regolazione del processo in funzioni di quantità (omogenee), quando la infinità positiva del produrre è gioco di *potentiae naturae* che non ha più *misura comune* con il «miserabile furto del tempo di lavoro», importa la restrizione dell'unità sistemica, e della *sua* razionalità funzionale, a un settore via via più limitato del processo complessivo.

§ 10.

In relazione alla temporalità specifica del modo di produzione capitalistico i marxisti sogliono parlare di una «missione storica del capitale»¹²⁶, che consiste nel predisporre il passaggio alla «storia umana vera e propria», cioè all'autogoverno libero e razionale delle forze produttive

¹²⁵ Le *Formbestimmungen* del modo di produzione sono forme (e non strutture, anche se riconducibili e interpretabili in uno o più modelli sistemici), in genere, perché la produzione non è riconducibile a sole relazioni funzionali. E ciò perché essa è inscindibilmente *lavoro*, ossia in diversissime forme sociali e anche con diverso *status* categoriale, processo che contiene una dimensione teleologica. Con la generalizzazione della cooperazione (capitalistica), questa si conserva, come si è visto, in una figura più complessa.

¹²⁶ Ma v. anche in *Capitale III* (MEW 25, 272, 274 et aliter).

«naturali» e «umane», all'autoriproduzione complessiva e razionalmente regolata del *corpus hominum* nella natura di cui è parte.

L'espressione «missione storica del capitale» non va intesa in senso riduttivo — come semplice sviluppo quantitativo «illimitato» delle forze produttive. *Ad oculos*, la espansione della *produzione* possibile tende ormai a sopravanzare quella delle esigenze rilevabili, anche se non quella della *domanda solvente* di effetti utili, che come *valori d'uso* hanno forma di merce. Ma questo è un effetto derivato. È in primo luogo lo «sviluppo *incondizionato* della forza produttiva del lavoro sociale o forza produttiva sociale del lavoro», che, come *mezzo* infinitamente ricorrente della valorizzazione, entra in contraddizione con questo *scopo*, dapprima, e perciò con la figura di rapporto, o misura, in cui esso appare (il *quantum* del profitto). La contraddizione è dunque quella del contenuto formato, la forza produttiva del lavoro capitalistico, con la *sua* forma, il modo di produzione; ed essa si muove entro la relazione teleologica del produrre, dove l'incondizionatezza (in senso categoriale!) dell'incremento della forza produttiva del lavoro *sociale* («comune» e «universale») si oppone allo «scopo limitato» della valorizzazione.

Sciolta dalla forma di moto in cui essa ha realtà, la contraddizione viene scelta anche dalla forma di moto la cui possibilità reale (essente) essa stessa pone. Scompare così proprio quella tendenzialità epocale del modo di produzione, che un ribellismo senza pensiero invoca tuttavia ancora contro le «ingiustizie» e «sprechi» che gli son propri. La «espansione incondizionata», ecc., appare allora come mezzo di una soddisfazione di «bisogni» (più o meno «radicali»), proiettati al di là della loro determinazione di forma (cosiddetti «bisogni umani»), quindi della loro storicità, quindi della loro obiettività come enti su cui si eserciti la gestione razionale della riproduzione sociale-naturale complessiva. In questo modo va perduto, insieme al concetto della contraddizione peculiare al modo di produzione nel suo movimento, anche il concetto della forma di movimento ulteriore, cioè del socialismo. D'altra parte, i «bisogni» e la loro «soddisfazione» diventano *logicamente* enti utopici, riferibili a una mistica soggettività presupposta e «universalmente umana», cui il nesso storico appare come estrinseco «condizionamento». Questa soggettività mistica è tuttavia figura della parvenza, in cui il portatore di «lavoro umano», di «lavoro che produce valore» e di «lavoro salariato» sono indiscernibili. Mentre dunque la concretezza appare solo come «costrizione», i «bisogni radicali» e la loro articolazione diventano forme di moto della parvenza, utopismo praticato della realizzazione della soggettività mistica. L'utopismo dei «bisogni» è negazione dell'essente in quanto essente, percepito fuori della forma di moto *essenziale*; e rientra così pienamente negli *avatars* della concezione borghese della «ricchezza», e dell'espansione indefinita delle sue «fonti». Così il cerchio si chiude, e si ritorna al «lavoro» e alla sua produttività in senso smithiano.

Ma l'espressione marxista «missione storica del capitale» ha un senso valido, incompatibile con l'utopismo (e, *a fortiori*, con l'illusionismo chilistico, positivo o negativo). In questo senso, essa merita di esser ripresa. La *negatività* contenuta nel concetto di «incremento incondizionato della

forza produttiva del lavoro sociale» rimanda alla contraddizione specifica del modo di produzione e quindi alla possibilità reale di una nuova forma di moto dell'attività «lavoro umano» entro e insieme alle *potentiae* e attività naturali che costituiscono il «produrre». La teleologia libera del lavoro, che la sua universalizzazione capitalistica ha reso possibile, è possibilità reale, posta come essente nella dinamica epocale del modo di produzione. È mera illogicità il non vedere che in quanto semplice eventualità, o possibilità astratta, questa possibilità reale ha lo stesso valore di altre, compresa quella dello sconvolgimento della biosfera. Ma la materialità del processo è il tempo reale, e l'attività finalistica è essa stessa materiale. Così lo è la qualità nuova del *continuum* natura-uomo che risulta dall'universalizzazione del lavoro. La possibilità reale dell'autogoverno razionale di questo *continuum*, che chiamiamo anche libertà o comunismo, è stata posta dal moto del modo di produzione, nella sua temporalità specifica come processo materiale. Se — alla fine del secolo XX — possa valere per il capitalismo il verso famoso di Schiller: *Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan / Der Mohr kann gehen*, dipende però da condizioni e variabili in senso lato sociopolitiche, che non compaiono a questo livello di analisi.

LA FILOSOFIA DEL POSTMODERNO ALL'OMBRA DI MARX*

di András Gedő

«Il mondo è il caos. Il nulla è il dio dell'universo che deve esser partorito». Danton nel dramma di Büchner *La morte di Danton*

I

I lineamenti concettuali del postmoderno sono vaghi e indefiniti, almeno quanto quelli del moderno cui il postmoderno si contrappone. Foucault, considerato uno dei profeti del postmoderno, nella sua autoreflessione più tarda non ha definito con chiarezza in che senso debba intendersi la parola «modernità» dopo Baudelaire né quale problema accomuni tutti i cosiddetti postmoderni o poststrutturalisti¹; né mancano critici del postmoderno che abbiano lamentato l'indeterminatezza tanto del termine quanto del fenomeno che ne sarebbe il referente². Le affermazioni e le negazioni di fautori ed avversari del postmoderno, la *verve* delle polemiche intorno ad esso fanno tuttavia intravedere una *tendenza* che è bensì connotata essenzialmente da ambiguità e fallaci parvenze, ma che, nondimeno, è comprensibile e definibile proprio mediante — e nonostante — tali ambiguità. I lineamenti del postmoderno paiono meno confusi e indeterminati di quelli del moderno in quanto i suoi nessi e contenuti sociali sono più direttamente percepibili, essendo il postmoderno un fenomeno del presente; d'altronde essi presentano un lato di confusione ed indeterminatezza, avendo la nozione di postmoderno un senso puramente ed astrattamente negativo. Addirittura neppure il significato più elementare del termine, ossia la successione cronologica del postmoderno al moderno, è univoco in tutti i casi per i postmoderni. Secondo Lyotard «un'opera può essere moderna soltanto se è anzitutto postmoderna. In questo senso il postmodernismo non rappresenta la fine del modernismo, ma nel suo stato nascente una condizione che

* Questo testo fa parte d'uno studio più ampio sullo stesso tema. La traduzione dal tedesco è di Nicola De Domenico.

¹ Cfr. G. Raulet, *Structuralism and Post-structuralism. An Interview with Michel Foucault*, in «Telos», n. 55, 1983, p. 205. Anche secondo Lyotard «nella parola postmoderno possono venir riunite le prospettive più contrastanti» (J.F. Lyotard, *Histoire universelle et différences culturelles*, in «Critique», XLI (1985), n. 456, p. 546).

² Cfr. fra gli altri B. Schmidt, *Postmodernism as aggressive and conflict-avoiding Dialectics*, in «Social Science Information», XXIII (1984), n. 3, pp. 589 sgg.

continua a riprodursi»³. Il concetto di postmoderno assume tuttavia le ambiguità di quello del moderno, poiché lo stesso rapporto di postmoderno e moderno è assai vago: la vera posizione storica del postmoderno va individuata senza lasciarsi fuorviare dalla concezione storica che esso ha della storia, va localizzata spezzandone l'illusoria immagine di sé.

Cosa è quella modernità in rapporto alla quale il postmoderno definisce se stesso in maniera insieme definitiva e vaga, ambivalente e risoluta? La vaghezza e l'ambivalenza dipendono fra l'altro dall'intreccio, nelle universali negazioni e nelle affermazioni parziali dei postmoderni, di *due tipi di concetto del moderno*, essenzialmente diversi, ovvero di *due tipi di rapporto del postmoderno col moderno* divergenti. Se li si sussume entrambi sotto un *unico* concetto del postmoderno, la discrepanza non sarà bensì del tutto eliminata, ma il contenuto storico, sociale e filosofico delle loro differenze risulterà occultato e, in particolare, le discontinuità saranno celate dalla parvenza d'una continuità priva di lacune, mentre saranno simulate lacune là dove invece prevale la continuità. Il primo tipo di concetto del moderno si formò nel pensiero borghese classico, in particolare nell'Illuminismo; questo moderno era contraddistinto dalla sua opposizione agli «antichi» ed all'antico⁴ — la società feudale e la sua spiritualità — attraverso l'affermazione della ragione, della storia e della filosofia. Il secondo tipo ebbe origine nel corso del processo di transizione al pensiero tardo-borghese e restò legato a questo processo; in quanto polo contrapposto dapprima al patrimonio del pensiero classico, poi al marxismo, questa filosofia della modernità ebbe a temi peculiari la dissoluzione dell'unità della ragione, della storia e della filosofia, la disgregazione e frammentazione di queste categorie⁵, e considerò il moderno come attributo della società borghese trasfigurata, che identificò con una razionalità positivisticamente svuotata di contenuti e destoricizzata, ovvero lo intese come un declino mitizzato, nel senso della filosofia della vita, ossia come fato della decadenza. Nel corso della transizione dal pensiero borghese classico al pensiero tardo-borghese si stabilì quella tradizione della critica al moderno o Illuminismo che poi si dispiegò nel contesto della presa di coscienza filosofica della crisi, legandosi ad una diagnosi e ad una critica dell'epoca, che rappresentò la modernità (del secondo tipo) e, insieme, parve in generale superarla.

³ J. F. Lyotard, *Réponse à la question: qu'est-ce que le postmodernisme?* In «Critique», XXXVII (1982), n. 419, p. 365.

⁴ Cfr. W. Krauss, *Der Streit der Altertumsfreunde mit den Anhängern der Moderne und die Entstehung des geschichtlichen Weltbildes, in Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts*. Hrsg. von W. Krauss und H. Kortum, Berlin 1966; H. R. Jauss, *Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der «Querelle des Anciens et des Modernes»*, in *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. Hrsg. von H. Kuhn und F. Wiedmann, München 1964; Idem, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main 1970, pp. 11 sgg.

⁵ Sulla rottura della filosofia tardo-borghese con la filosofia classica cfr. M. Buhr-R. Steigerwald, *Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie*, Berlin und Frankfurt am Main 1981; M. Buhr, *Zum Verhältnis von klassischer und späthürgerlicher Philosophie*, in *Philosophie in weltbürgerlicher Absicht und wissenschaftlicher Sozialismus*. Hrsg. von M. Buhr-H. J. Sandkühler, Köln 1985.

La filosofia del postmoderno⁶ è connessa a questa concezione tardo-borghese della modernità: nel suo rifiuto dell'Illuminismo essa evoca soprattutto Nietzsche ed Heidegger⁷ ed associa le conseguenze del poststrutturalismo e della filosofia «ermeneutica» a quelle del pragmatismo di stampo jamesiano⁸. «Nietzsche e l'«economia libidica» subentrano alla dialettica storica ed all'economia politica. La storia tornò ad essere una delle tante storie (*a story*) ed il *Logos* cedette al *Mythos*. Le categorie nuove — produzione di desiderio, schizofrenia, decodificazione, deterritorializzazione — si articolano a formare una filosofia della fine della storia»⁹. La stessa variante francese, poststrutturalista, della filosofia del postmoderno, presentata da Raulot, è la risultante di processi generali, non prevalentemente né specificamente francesi, del pensiero tardo-borghese: essa recepisce non soltanto la filosofia della vita e dell'essere di Nietzsche ed Heidegger o del pragmatismo, ma anche l'opera dell'ultimo Wittgenstein e la teoria della società postindustriale di Daniel Bell. La filosofia del postmoderno è un fenomeno internazionale di questa forma di spiritualità; in essa confluiscono diverse correnti della filosofia odierna¹⁰, anche alcune che non fanno proprie tutte le tesi dei postmoderni o che disapprovano certe varianti estreme della predilezione postmoderna per la sragione. Queste tendenze e contenuti, che talora divergono o addirittura si contraddicono fra loro, s'incontrano nel radicalizzare la disgregazione ed il rifiuto delle idee di ragione e storia, di totalità e conformità a leggi¹¹, della società come intero¹²; esse convergono nell'estremizzare la «diffidenza dei confronti delle metanarrazioni»¹³ e nel proclamare la *posthistoire*, la *postrazionalità* e la *postmetafisica*.

⁶ Qui si tratta della *filosofia* del postmoderno e non del rapporto di modernità e postmoderno *in arte*. L'elemento peculiarmente artistico non può bensì esser ridotto a quello filosofico, ma il problema ed il concetto del postmoderno si rivelano però soprattutto filosofici e diagnostici rispetto all'epoca. Se il termine «postmoderno» è stato adoperato per la prima volta dalla critica letteraria americana, se «postmoderno» come *parole d'ordine* fece qua e là la sua comparsa prevalentemente nell'ambito delle arti, p. es. in architettura, dalla riflessione sul rapporto di modernità e postmoderno artistici scaturì il contenuto filosofico e diagnostico. Cfr. fra gli altri P. Bürger, *Das Altern der Moderne*, in *Adorno-Konferenz* 1983. Hrsg. von L. von Friedeburg und J. Habermas, Frankfurt am Main 1983, pp. 177 sgg.; J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca 1982; *Umfrage: Was bedeutet «postmodern»*, in «Forum», Heft 379/380, 1985.

⁷ Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1985, pp. 10 sgg.

⁸ R. Rorty, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1981.

⁹ G. Raulot, *The Agony of Marxism and the Victory of the Left*, in «Telos», n. 55, 1983, p. 183.

¹⁰ Cfr. W. Welsch, *Postmoderne und Postmetaphysik. Eine Konfrontation von Lyotard und Heidegger*, in «Philosophisches Jahrbuch», XCII (1985), I. Halbband, p. 118.

¹¹ Cfr. Th. Leuenberger-R. Schilling, *Die Ohnmacht des Bürgers. Plädoyer für eine nachmoderne Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1977, pp. 17 e 234.

¹² Cfr. M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt am Main-West Berlin-Wien 1978, p. 126.

¹³ Cfr. l'interpretazione di Rorty della definizione di Lyotard: R. Rorty, *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, in «The Journal of Philosophy», LXXX (1983), n. 1, p. 585.

II

La filosofia del postmoderno muove un duplice attacco alla storia ed alla storicità: da una parte il postmoderno s'insedia nella poststoria, d'altra parte vuole svuotare e spodestare, distruggere e dissolvere il *concetto di storia*, la visione ed il conoscere storici; questa filosofia afferma dunque l'idea della *posthistoire* come *diagnosi* (profezia) *dell'epoca* e come *tesi d'una filosofia della storia e d'una teoria del conoscere negative*. Negli odierni asseriti dei postmoderni sta in primo piano la diagnosi dell'epoca; è come se la constatazione della situazione poststorica avesse a conseguenza il pensiero poststorico. Lyotard definisce la condizione postmoderna in base all'impossibilità della «grande narrazione», della quale si sarebbe dissolto il soggetto¹⁴: la *posthistoire* vien qui collocata nello spazio vuoto circoscritto dalla duplice negatività del dileguamento del soggetto della storia e della conoscenza e della perdita del sapere storico. «Il post-moderno si caratterizza non solo come novità rispetto al moderno, ma anche come dissoluzione della categoria del nuovo, come esperienza di "fine della storia" . . .», scrive Vattimo; secondo lui «la fine della storia nell'esperienza postmoderna» è caratterizzata non soltanto dall'acuirsi della problematicità della nozione di storicità, dal dissolversi dell'idea d'una storia come processo unitario, ma anche dal fatto che «nell'esistenza concreta si instaurano condizioni effettive — non solo l'incombere della catastrofe atomica, ma anche e soprattutto la tecnica e il sistema dell'informazione — che le conferiscono una sorta di immobilità realmente non-storica»¹⁵. La diagnosi dell'epoca del postmoderno si regge sulla tesi della *posthistoire* espressa da una filosofia negativa: è alla luce di questa tesi che di volta in volta si dice che certe situazioni sono poststoriche. La distinzione dei due momenti è soppressa dall'idealismo nietzscheano dell'interpretazione: se, come p. cs. secondo Foucault, dietro ogni interpretazione si trova sempre e soltanto ancora un'interpretazione e non mai una realtà obiettiva¹⁶, la storia non sarà altro che uno schema interpretativo, che sarebbe poi il contrassegno della modernità; i postmoderni devono invece annunciare la decostruzione, la frantumazione e la demolizione di questa storia.

La tesi della *posthistoire*, mediante la quale il postmoderno suole determinare la propria differenza specifica, fu considerata, a partire dagli anni Trenta del XIX secolo, come una connotazione oppure una previsione del moderno, ossia della società borghese giunta al predominio. L'idea d'una condizione poststorica fu già, per Tocqueville, una maniera di

presentare la prospettiva universalistica dell'ordinamento capitalistico: secondo la previsione di Tocqueville l'«eguaglianza» provocherà la nascita d'una situazione che «renderà la società stabile come non lo era mai stata prima nel nostro Occidente»¹⁷. Questa predizione scaturiva dalle impressioni tratte dalla democrazia in America e specialmente dall'osservazione che le innovazioni continue dell'elemento secondario, la mobilità e mutevolezza della superficie, celano l'intangibilità dell'essenziale; dietro il gran variare dell'agire degli uomini starebbe «la singolare saldezza di certi principi». «Gli uomini si agitano senza posa, ma lo spirito umano pare quasi immoto»¹⁸. Che Tocqueville ritenesse possibile il concludersi della storia poiché riteneva impossibile, o quanto meno inverosimile, che avrebbero avuto luogo altre rivoluzioni, ce lo rivela l'involontario rispetto per le rivoluzioni di questo critico liberale delle rivoluzioni, ossia degli ancora recenti ed ancor vivi trascorsi rivoluzionario-borghesi della fine del XVIII secolo e del futuro rivoluzionario del proletariato, che egli tuttavia riteneva evitabile. Questa prospettiva poststorica era affetta d'ambiguità, come del resto tutto l'insieme della concezione tocquevilliana della storia e la diagnosi sull'epoca che ne seguiva; tale prospettiva era promessa e consolazione, era speranza che non si sarebbero verificate quelle «nuove grandi rivoluzioni politiche ed intellettuali»¹⁹ che minacciavano la società borghese, ma era anche immagine che incuteva timore, visione dell'eventuale futuro predominio della funesta «eguaglianza». La promessa e la speranza non riuscivano tuttavia a far da contrappeso a questa visione, poiché l'ipotesi della improbabilità di future rivoluzioni si fondava sulla coscienza della fatale ed inarrestabile espansione dell'«eguaglianza». Le impressioni di Tocqueville, che avrebbero dovuto comprovare la sua idea di *posthistoire*, prendevano forma in una concezione di filosofia della storia lacunosa, più abbozzata nelle grandi linee che compiutamente sviluppata. Questa concezione determinava tanto la selezione delle osservazioni americane ed il giudizio su di esse, la misura e la gerarchia del loro valore, quanto i presupposti dell'idea di *posthistoire*. Essa consisteva nella condanna della filosofia da Bacone a Cartesio fino a Voltaire, che fa appello alla «tensione individuale della ragione», e nell'opinione che la democrazia e l'«eguaglianza» livellatrice tendano a universalizzare, mentre ripugnerebbero loro la storia e la conoscenza storica. Già al tempo della sua genesi l'idea di *posthistoire* rappresentava una critica della democrazia nel senso della «critica della civiltà» (questa espressione venne bensì coniata in una fase successiva, ma il fenomeno relativo era già rilevabile negli anni della transizione dal XVIII al XIX secolo); a questa iniziale ed ancora piuttosto elementare «critica della civiltà» erano implicitamente immanenti tendenze di «pensiero negativo»²⁰.

¹⁴ J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979, pp. 63 sgg. Sulla differenza fra «piccole storie» e «grande storia» cfr. J. F. Lyotard, *Le différend*, Paris 1983, p. 223.

¹⁵ G. Vattimo, *La fine della modernità*, pp. 12 e 13-14.

¹⁶ «Non c'è alcun *primum* dell'interpretazione poiché tutto in fondo è già interpretazione, poiché ogni segno non è in sé la cosa che si offre all'interpretazione, ma è interpretazione di altri segni» (M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Nietzsche*, Paris 1967, p. 189).

¹⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, T. III, Paris 1868, p. 419.

¹⁸ Op. cit., pp. 417 sgg.

¹⁹ Cfr. op. cit., p. 428.

²⁰ Sul concetto di «pensiero negativo» si veda fra gli altri M. Cacciari, *Krisis. Saggio sul pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976. Dello stesso: *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia 1977.

In Tocqueville il nesso dell'idea di *posthistoire* col «pensiero negativo», con il capovolgimento assiologico e la dissoluzione dei concetti di *razionalità, storia e filosofia* nello stesso contesto del «pensiero negativo» restavano tuttavia ancora frammentari e per lo più latenti, così come anche queste premesse e conseguenze filosofiche della sua concezione, che tuttavia sono in lui solo accennate e sospese nella ambiguità dell'intuito e pensato solo a metà. Nella genesi del positivismo e della filosofia della vita l'idea della poststoria si confonde con la distruzione e il mutamento di senso di questi concetti; una siffatta distruzione ed un tale mutamento di senso contenevano, anche quando fungevano solo da implicito retroterra di quella concezione, le premesse dell'interruzione e della fine della storia, della riduzione ed eliminazione della storicità. Nelle concezioni di Comte, Cournot e Nietzsche si profilavano i lineamenti filosofici dell'idea di *posthistoire*.

Lo studio «positivo» — «l'unico che sia affatto normale» — è, secondo Comte, «la definitiva instaurazione della ragione umana» quale «condizione ultima e più perfetta della positività razionale»²¹ con cui si concluderebbe davvero la storia²². Nell'associazione comtiana di «ordine» e «progresso», predominante era il momento statico e immobile dell'«ordine»: «il dogma positivista presuppone ovunque una rigorosa immobilità dell'ordinamento di base, i cui mutamenti spontanei o artificialmente indotti sono sempre secondari e transitori»²³. Comte pose quest'ordinamento immutabile e definitivo in relazione ad una ragione assolutamente astorica, anche se nei suoi primi scritti influenzati da Saint-Simon egli s'era mostrato in qualche modo interessato alla storicità della conoscenza²⁴. La razionalità come elemento del «credo positivista» si riduceva allo stabilire idealmente «relazioni costanti», che sarebbero constatabili nella «successione e nella somiglianza dei fenomeni osservabili»; superato lo «stadio metafisico» questa razionalità veniva ad escludere, sul piano programmatico, la ricerca di cause, perdendo così l'universalità e la capacità critica e rivoluzionaria; svuotata e irrigidita essa finiva con l'essere sussumta alla «religione universale». «Il dogma centrale della religione universale è quello della constatata esistenza d'un ordine immutabile cui gli eventi sono assoggettati»²⁵. In altri termini, la filosofia positivista — nozione comprensiva tanto della ragione depotenziata quanto del «principio soggettivistico» — rappresentava di per sé quella condizione poststorica ed extrastorica che essa pensava di definire ovvero di instaurare nel mondo.

²¹ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, in A. Comte, *La science sociale*, éd. par A. Kremer-Marietti, Paris 1972, pp. 219 sgg.

²² Per la critica all'idea di *posthistoire* in Comte cfr. J. Moltmann, *Der Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Stuttgart-West Berlin 1971, pp. 48 sg. La «teologia della speranza» di Moltmann è non meno astorica del positivismo. Lo è solo in un modo diverso.

²³ A. Comte, *Système de politique positive*, T. I, Paris 1890, p. 54.

²⁴ Cfr. op. cit., p. 20.

²⁵ A. Comte, *Cathéisme positiviste*, Paris 1966, p. 56.

All'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso la tesi della *posthistoire* venne formulata *expressis verbis* da Cournot, cui poi si richiamarono direttamente, nella loro versione dell'idea di poststoricità, tanto Hendrik de Man quanto, reiteratamente, Arnold Gehlen. In seguito ai progressi della civiltà «il sistema politico tende alla stabilità, almeno nel senso che le cause politiche dell'instabilità si riducono o si dileguano», la storia dell'umanità perviene ad uno «stadio finale» in cui non sono più decisive le istituzioni politiche e religiose bensì «gli elementi della vera e propria civiltà», in questa civiltà la società è caratterizzata dalla tendenza «ad organizzarsi come un alveare, secondo condizioni quasi geometriche»²⁶. Se nella tesi della poststoria di Cournot erano compresenti anche reminiscenze delle utopie razionalistiche dell'epoca classica (la condizione poststorica era considerata come pegno della fine d'ogni guerra e conquista, promessa della fine del ciclo del nascere e perire di imperi, dell'ascendere e del declinare di dinastie), il suo momento dominante era tuttavia costituito dall'arginamento e dallo svuotamento dello storicismo borghese classico: l'utopia razionalistica si capovolgeva nell'asserzione, enunciabile al presente, dell'incombente instaurarsi della società borghese; l'utopia si trasformava in una predizione della condizione poststorica e la ragione si ritraeva nei limiti angusti d'un sapere governato da regole quasi geometriche. Cournot constatava e censurava «le rivolte delle classi inferiori incapaci di organizzare»; la tesi della poststoria conteneva la speranza e l'auspicio che quelle rivolte «avrebbero provocato turbamenti solo momentanei» e che il «progresso della ragione universale» avrebbe delegato le «vane utopie»²⁷. L'agognata stabilità poststorica non la si doveva attendere dal processo spontaneo della civiltà e dalla semplice efficacia delle idee: «in occasione d'ogni rivolta contro le leggi dell'implicabile natura, tanto le classi quanto gli individui ribelli vanno castigati con l'appesantimento di quel giogo cui volevano sottrarsi»²⁸.

Se l'immagine della poststoria di Cournot viene ricordata e menzionata di tanto in tanto, il referente immediato dell'astoricismo del pensiero tardo-borghese è però l'idea di poststoria di Nietzsche e, con essa e dopo di essa, l'idea del superamento della storia e della storicità, l'interpretazione riduttiva, strumentalista e pragmatista, della razionalità scientifica, l'antifilosofica filosofia della vita; tutti questi momenti emergono o si riproducono anche in quelle varianti del decadentismo filosofico che rifiutano l'eredità nietzscheana. Secondo il concetto di *posthistoire* di Cournot, la razionalità, intesa in senso sostanzialmente positivista, doveva dar luogo alla genesi dello stadio finale poststorico. Nella visione di Nietzsche la storia e la ragione erano entrambe destinate al tramonto, a precipitare nell'abisso. Anche se le rispettive concezioni della storia e la loro immagine della condizione poststorica non erano identiche — la

²⁶ A. A. Cournot, *Oeuvres complètes*, T. III: *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris 1982, p. 484.

²⁷ Op. cit., p. 427.

²⁸ *Ibidem*.

fedele scientifica nel progresso di Cournot poté assumere più tardi addirittura le sembianze di antagonista della nietzscheana visione tragica del mondo —, nondimeno esse, sorte indipendentemente l'una dall'altra in situazioni storiche differenti e in differenti contesti culturali, annodavano i fili d'una mutua corrispondenza. Nell'ambiguo oscillare di Nietzsche fra la condanna e l'apologia della conoscenza storica, del sentimento e del senso, nel suo relativismo gnoseologico giustificato in base alla storia, ma implicante la rinuncia alla storia, la storicità veniva duplicemente revocata: da un lato, considerata concetto «metafisico», essa sprofondava nella prospettività o nell'assoluto dell'interpretazione, che è anche l'orizzonte del tramonto delle categorie di realtà e conoscenza, di causa e legge, dall'altro la critica dell'epoca di Nietzsche proclamava la fine della storia e dell'uomo. La concezione della poststoria fu uno dei motivi costanti di tutta l'opera di Nietzsche: fin dall'epoca della composizione dell'*Origine della tragedia* e delle *Considerazioni inattuali* lo affascinarono l'idea d'una restaurazione del mito tragico ed il pensiero dell'insopprimibile tensione che sussisterebbe fra la vita e la storia; egli polemizzò contro l'eccesso di storia, che «non permette più di sentire e di agire astoricamente», e volle trovare «gli antidoti contro la storicità», ossia «l'astorico e il sovrastorico»²⁹. Nella visione di Zarathustra la storia veniva soppressa attraverso la morte di dio, la decadenza dell'uomo che corre a precipizio nell'abisso ed il principio dell'eterno ritorno dell'uguale. «L'uomo è qualcosa che dev'esser superato. Cosa avete fatto per superarlo?»³⁰. Nell'ammonizione di Zarathustra tutta la storia dell'umanità era ridotta all'oscillare d'una fune «annodata fra la bestia e il superuomo»; l'uomo sarebbe «una fune tesa su un abisso»³¹. Nell'ultima delle lettere di Nietzsche a Jacob Burckhardt si capovolve nel parossismo della follia — «che in fondo ogni nome nella storia sia io»³² — quella che prima era stata l'illusione dell'io, che aveva creduto di poter soggiogare alla propria irrazionale volontà la storia, che aveva pensato di poterla condurre alla sua conclusione nel mito e di tramutarla in un mito tragico.

L'idea della poststoria culmina in Nietzsche nella posizione del *nihilismo* e nel *superamento nihilistico* di questo nihilismo: l'ambivalenza, nel cui ambito il nihilismo ascese a principio assoluto, costituì l'elemento di novità dell'attitudine filosofica di Nietzsche. Questa attitudine ispirò, con diverse motivazioni e in modalità intellettuali divergenti, non solo Spengler ed Ernst Jünger, Klages ed Heidegger, ma anche Adorno ed Arnold Gehlen; oggi essa è evocata dalla critica neoconservatrice della modernità d'un Daniel Bell o di Peter L. Berger o della rinascita nietzscheana di Deleuze, Lyotard o Foucault.

III

Il processo di disgregazione dell'unità delle categorie di razionalità, storia e filosofia, che era stata un punto fermo del pensiero borghese classico, la rivolta contro la ragione e la storia, da Kierkegaard ed Emerson fino a Pareto e Rathenau, e la svalutazione della categoria di razionalità, dall'ultimo Friedrich Schlegel a James e Bergson, precedette il crollo della fede evoluzionistico-borghese nella razionalità e nella storia. Rappresentando la congiuntura intellettuale che precedette la prima guerra mondiale Musil presentò un atteggiamento allora ancora possibile: «Fischel, direttore della Lloyd-Bank, filosofava volentieri. Egli amava ritenere razionalmente fondata l'esistenza umana, era convinto fermamente che essa procurasse profitti spirituali, che egli s'immaginava come il gettito proveniente da una grande banca bene ordinata ed organizzata, e quotidianamente prendeva atto con soddisfazione dei nuovi progressi annunciati dal giornale»³³. L'opera di Musil — *L'uomo senza qualità* — rappresentava però, contemporaneamente, anche il fallimento di quest'atteggiamento innanzi al processo di disgregazione della razionalità e della storicità, e descriveva gli stadi e i diversi aspetti di questa scissione: l'esperienza vissuta della fede positivista nella ragione da un lato e, dall'altro, della rivolta neoromantica contro la razionalità, della decadenza dello storicismo. Nei primi due decenni del XX secolo s'andò formando la concezione di Max Weber, per il quale non solo c'era radicale separazione fra razionalità e storia, ma la stessa razionalità era in sé scissa. La razionalità (degli scopi), ristretta e ridotta nei limiti della particolarità dal positivismo e dal neokantismo, apparve funesta: la tragedia della «civiltà occidentale» era da imputarsi alla «razionalizzazione del mondo», al suo «disincantamento», che aveva imprigionato quella civiltà in un «involucro ferreo». Questa concezione concentrò in un solo punto, in una filosofia della crisi, le conseguenze della disgregazione dei concetti di razionalità e storia, ed ancor oggi tale impostazione ispira le discussioni intorno a queste categorie³⁴; che la disputa fra quanti vogliono radicalizzare e quanti invece ritengono sia da temperarsi la tesi weberiana sulla razionalità continui a svolgersi in fasi alterne è un sintomo del fascino tuttora emanante da quella filosofia della crisi. Neppure Talcott Parsons, che fu fautore d'un weberismo temperato, uscì dal quadro delle categorie di Weber. Infatti egli ritenne «che si potesse sostanzialmente mitigare quanto meno la pressione esercitata con tragica intensità dal dilemma posto da Weber, tentando di stabilire un equilibrio fra la sua accentuazione delle componenti razionali dell'agire e l'analisi di quegli altri fattori che potrebbero opportunamente esser definiti non-razionali»³⁵.

All'inizio degli anni Settanta si poteva ancora avere l'impressione che

²⁹ F. Nietzsche, *Werke*, Hrsg. von K. Schlechta, München 1969, Band I, pp. 276 sgg.

³⁰ Op. cit., Band II, p. 279.

³¹ Op. cit., Band II, p. 281.

³² Op. cit., Band III, p. 1351.

³³ R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek bei Hamburg 1960, p. 204.

³⁴ Cfr. fra l'altro Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns. Hrsg. von W. M. Sprondel und C. Seyfarth, Stuttgart 1981.

³⁵ T. Parsons, *Rationalität und der Prozess der Rationalisierung im Denken Max Webers*, in op. cit., alla nota precedente, p. 89.

il concetto di razionalità fosse oggetto di controversie limitatamente al dibattito intorno alla natura delle scienze sociali e, in particolare, intorno all'opera di Max Weber, e non tanto tema di riflessione della filosofia³⁶. Ma anche in quegli anni una siffatta impressione era ingannevole: il «razionalismo critico» avanzava già per proprio conto la pretesa d'essere (addirittura l'unico) difensore del concetto di razionalità, del quale proclamava la centralità. La «teoria critica» della scuola di Francoforte s'era impegnata, a partire dalla esposizione delle proprie tesi nella *Dialettica dell'Illuminismo* in una polemica contro la razionalità; Sartre volle la «critica della ragione dialettica» contro la razionalità scientifico-analitica. Sia il concetto di razionalità della sociologia, dell'economia e dell'etnologia, sia i dibattiti nei rispettivi ambiti di queste discipline ebbero fin dall'inizio un carattere filosofico. Non si trattava di surrogati di contenuti e motivi filosofici ma, più che altro, di manifestazioni fenomeniche o applicazioni, di indizi o della implicita presenza della filosofia, temporaneamente e parzialmente mediati e velati a cagione della congiuntura afilosofica ed antifilosofica di quegli anni. Oggi il concetto di razionalità è invece al centro delle analisi e delle controversie esplicitamente filosofiche; se appena decresce il congiunturale successo dell'atteggiamento afilosofico ed antifilosofico, emergono in tutta chiarezza i lineamenti dei diversi concetti di razionalità rispettivamente postulati, o forse solo implicitamente presupposti, dalla sociologia, dall'economia, dall'etnologia o dalla storia della scienza. Nel problema del rapporto di razionalità e storicità vanno ad intrecciarsi i fili di questioni e punti di vista assai distanti.

«Attraverso la coscienza della crisi... la storia diviene un problema anche per il filosofo più sordo alle istanze della storicità e della politica. Una crisi di civiltà non è se non un dubbio ingigantito, proiettato su tutta la storia... La coscienza della crisi ci obbliga a prendere atto del nostro compito, che è un compito essenzialmente di ciascuno di noi, un compito che mette in moto la storia»³⁷, affermava Paul Ricoeur alla fine degli anni Quaranta, nella sua esposizione del «senso della storia» nell'opera dell'ultimo Husserl *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. L'irruzione del problema della storia nel concetto di razionalità — l'intento di Husserl era evidente nel tentativo di saldare e rimettere in onore la ragione fenomenologicamente intesa «attraverso una meditazione storico-teleologica intorno alle origini della nostra critica situazione nelle scienze e nella filosofia»³⁸ —, quest'irruzione non comportò alcuna unificazione dei concetti di razionalità, storicità e filosofia, ma ne mostrò piuttosto la disgregazione, svelò il dissidio fra questi

concetti: la ragione che si voleva salvare e ripristinare si rivelò antagonista sia della storia sia della razionalità. La filosofia dell'ultimo Husserl non era in grado di colmare l'abisso fra l'ego trascendentale e il «mondo della vita»; né dall'uno né dall'altro poteva essere aperta una via d'accesso alla storicità. Pur portando alle estreme conseguenze le sue idee, forse non corrisponde all'intento di Husserl quella interpretazione che considera rappresentabile soltanto nel mito la storia della vita degli individui, chiusi nel loro «mondo della vita» soggettivo e monadistico; il mito sarebbe dunque il fondamento d'ogni interpretazione; il mito comprenderebbe in sé la ragione e la ragione il mito³⁹.

Nella filosofia del postmoderno si congiungono la critica della scienza di derivazione husserliana e, soprattutto, heideggeriana e la tesi weberiana radicalizzata sulla razionalità. Presentando le «contraddizioni culturali del capitalismo», Bell estremizza la tesi della razionalità, facendone un principio di separazione, un solco profondo che divide la «struttura sociale», che è razionale, dall'espressione simbolica del sé nella cultura; la razionalità della «struttura sociale» risulta dunque ancora più fragile di quanto non lo fosse nel concetto weberiano di «razionalità orientata secondo fini». Bell separa la nozione di razionalizzazione da quella di ragione: «Nella ragione non si ha fiducia... tuttavia se ne ha nell'idea di razionalizzazione. Ragione è scoprire la struttura fondamentale dell'ordine naturale. Razionalizzazione è sostituzione d'un ordinamento naturale con un ordinamento tecnico — nel ritmo del lavoro; nell'adattamento funzionale dei mezzi ai fini; nei criteri dell'utilizzazione degli oggetti, dei quali principale è quello di efficienza —, è imposizione di strutture organizzative burocratiche, onde sostituire legami naturali, di parentela. Queste strutture costituiscono il mondo delle regole tecniche e dei ruoli burocratici»⁴⁰. Nella delimitazione e restrizione critica della pretesa razionalizzatrice delle scienze sociali si riflette la meditazione intorno alla crisi attuale dell'economia politica tardo-borghese⁴¹. Il «neostoricismo» completa la frattura fra la razionalità e la storia a partire da un'interpretazione di quest'ultima: esso esclude infatti a priori ogni teoria dalla conoscenza storica⁴². Se la storia viene ridotta a storie, dissolta in queste e intesa come «un medio dell'esperienza del contingente»⁴³, diventa impossibile tanto far discendere una storia dalla «razionalità dei soggetti cui essa fa riferimento» quanto comprendere razionalmente la nostra storia personale⁴⁴. La «rivalutazione della storia» nel «neostoricismo» converge in questo punto con le tesi sulla poststoria e la postrazionalità.

³⁹ G. Brand, *Zur mythologischen Rationalität der Praxis*, in *Phänomenologie heute*. Festschrift für Ludwig Landgrebe hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1972, pp. 158 sgg.

⁴⁰ D. Bell, *Sociological Journeys. Essays 1960-1980*, London 1980, p. 327.

⁴¹ Cfr. fra gli altri D. Bell, *Models and Reality in Economic Discourse*, in «The public Interest», special Issue 1980; I. Kristol, *Rationalism in Economics*, nel citato «The public Interest».

⁴² H. Lübbe, *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf-Wien 1980, pp. 123 sgg.

⁴³ H. Lübbe, *Identität und Kontingenz, in Identität*. Hrsg. von O. Marquard und K. Stierle, München 1979, p. 658.

⁴⁴ H. Lübbe, *Philosophie nach der Aufklärung* cit., pp. 107 e 140 sg.

³⁶ Cfr. M. Hennen, *Krise der Rationalität — Dilemma der Soziologie. Zur kritischen Rezeption Max Webers*, Stuttgart 1976, pp. 10 sg. Sulla discussione attuale intorno alla nozione di razionalità cfr. *Wandel des Vernunftbegriffs*. Hrsg. von H. Poser, Freiburg-München 1981.

³⁷ P. Ricoeur, *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in *Husserl*. Hrsg. von H. Noack, Darmstadt 1973, p. 242.

³⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, «Husserliana» Band 6, Den Haag 1950, p. XIV.

IV

Quel che si rispecchiava nel pensiero borghese in figura di restrizione e/o relativizzazione della storia, come diffusione dell'astoricismo e dell'antistoricismo, come abbandono e/o esaurimento positivistico della categoria di razionalità; quel che si manifestava, nella tesi sulla *post-histoire*, in ultima analisi come proclamazione o come accoglimento delle conseguenze del nihilismo filosofico e della filosofia nihilistica, era in realtà — nella realtà storica — una svolta della borghesia, il suo mutamento di funzione e, insieme, l'irrevocabile comparsa sul terreno dei conflitti sociali della classe operaia. Su questa stessa realtà il marxismo rifletteva, dal punto di vista proletario di classe, servendosi dei concetti di storia, razionalità e filosofia, rinnovati in senso materialistico e dialettico.

Il rinnovamento dialettico-materialistico non mantenne quella unità nella quale il pensiero borghese classico aveva connesso quei concetti, sotto il primato dell'idea di razionalità (anche nelle concezioni materialistiche il primato del concetto di ragione conferiva una coloritura idealistica alla categoria della storicità ed alla nozione di filosofia, nonché alla loro unità con l'idea di razionalità). La critica di Marx ed Engels ad Hegel veniva a convergere, sotto questo profilo, con la loro polemica nei confronti dell'economia classica borghese e in particolare di Ricardo. Nel concepire razionalmente la storia e nello storicizzare la ragione, Hegel si spinse fino agli estremi limiti della filosofia borghese; nondimeno la dialettica idealistica della ragione, della storia e della filosofia continuò ad avere il proprio fondamento nel primato assoluto della ragione. In Ricardo la concezione storica del capitalismo era mediata dall'astratta razionalità dell'*homo oeconomicus*, cui l'economia politica subordinava la storia. Le interpretazioni nietzscheane ed heideggeriane che vorrebbero fare di Marx un pensatore della *posthistoire* gli attribuiscono un concetto, che in realtà appartiene alle dottrine di Hegel e Saint-Simon, di ragione onnipotente⁴⁵, oppure dichiarano poststoriche la trasformazione e l'ampliamento materialistico-dialettico dell'idea di storicità ed il concetto d'una storia che oltrepassa il capitalismo, un concetto che supera tanto lo storicismo borghese classico quanto l'utopismo. Il «mutamento rivoluzionario della società divisa in classi» comporterebbe, per Marx, la fine della storia. «Dimostrare la necessità di questa fine a partire dalla peculiare natura del capitale e delle sue crisi è l'intento principale della scienza marxista. È la fine della storia...»⁴⁶.

Al pensiero borghese classico la dialettica materialistica non contrappone la soggettivizzazione né la mitizzazione del concetto di storia (ovvero una svalutazione della storia a favore d'un mito extrastorico); non propone la demolizione e lo svuotamento dell'idea di razionalità né il

teorema della fine della storia della filosofia. Le categorie di razionalità, storia e filosofia non sono disperse, nel marxismo, come *disiecta membra*, che a guisa di ruderi concettuali annuncino il postmoderno o suggeriscano l'avvento d'un nihil storico e spirituale. Nel nuovo contesto che le è peculiare la dialettica materialistica modifica queste categorie e conferisce loro una nuova unità. In questa unità è considerata determinante la comprensione della storia e soprattutto della materialità della società e della natura. La ragione della storia e la storia della ragione non coincidono qui, come nell'idealismo dialettico della ragione. La «logica obiettiva» del processo complessivo, non teleologico, della storia umana non è neppure posta nella razionalità delle motivazioni, che si attribuisce di volta in volta ai diversi soggetti dell'agire (o che questi soggetti stessi vi attribuiscono). La razionalità appartiene alla *storia portata al concetto* nella sua necessità obiettiva, sulla cui base sono da decodificare la determinatezza obiettiva, la possibilità storica, il livello ed il limite dell'*agire razionale*, ed è da interrogare e indagare secondo la storia di quella *razionalità del conoscere* che comprende la realtà. La rimodellazione del concetto di razionalità nell'ambito della concezione dialettica e razionale della storia (in cui la storia dell'uomo sociale presuppone e prolunga la storia della natura, che è base della storia umana) rese possibile a Marx di applicare criticamente ed analiticamente il concetto di razionalità nella esposizione teorica dell'economia capitalistica⁴⁷; da un lato gli consentì di smascherare le false apparenze e le determinazioni essenziali di questi rapporti di produzione — in tal senso Marx constatò non solo l'«irrazionalità dell'espressione», ma anche «la irrazionalità della cosa stessa»⁴⁸ — e, dall'altro lato, gli permise di descrivere la contraddizione fra ciò che appare necessario e razionale rispetto al livello di sviluppo delle forze produttive ed i limiti della forma di produzione capitalistica. Nella idea marxiana di *rovesciamento rivoluzionario* s'incontrano, come in un punto nodale, la concezione razionale della storia — che è essa stessa risultato a parte integrante della razionalità cognitiva — e l'idea della indispensabilità d'un agire razionale capace di trasformare la società nella sua totalità.

Se la nuova unità delle categorie di storia, razionalità e filosofia è conseguenza della rottura con l'idealismo della ragione, la dialettica materialistica è in grado, in relazione a questa unità, non soltanto di superare le impostazioni idealistiche presenti nell'idea d'una storia universale retta da leggi immanenti — p. es. quale fu concepita da Vico, Voltaire, Condorcet ed Hegel — e d'una storia e storicità della ragione — come fu pensata da Leibniz fino ad Hegel —; essa è anche in condizione di comprendere e analizzare, capovolgere e riformulare secondo il proprio punto di vista quei contenuti e quei problemi dell'idealismo della ragione, nei quali il «lato attivo» del processo conoscitivo era idealisticamente trasvalutato, ossia l'obiettivazione del sapere, lo spirito obiettivo e l'atrasvalutato. Se nella nuova unità di storia, razionalità e filosofia, la razionalità

⁴⁵ Cfr. H. Lefebvre, *Une pensée devenue monde. Peut-il abandonner Marx?*, Paris 1980, pp. 33 sg. e 112 sgg.

⁴⁶ H. Boudet, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg-München 1980, p. 694.

⁴⁷ Cfr. T. I. Oiserman, *Il razionale e l'irrazionale*, in «Voprosy filosofii», 1977, n. 2 (in russo).

⁴⁸ K. Marx-F. Engels, *Werke*, Band 26.3. Berlin 1968, p. 509.

viene vista all'interno della dialettica del processo storico della realtà, che è comprensiva anche della prassi, ed entro la storia del rispecchiamento, cioè della appropriazione intellettuale di codesta realtà, la filosofia non vede allora più se stessa come sintomo o indizio di relativismo culturale e neppure si considera più *philosophia perennis*, ma, piuttosto, guarda a sé come ad un momento della storia di quella razionalità, come ad una specie peculiare di conoscenza scientifica. Se la teoria filosofica della dialettica materialistica riflette sui propri presupposti e le proprie condizioni, sui suoi risultati e le sue possibilità, sulle sue difficoltà e i suoi limiti, sulla sua posizione, infine, nel corpo del processo storico della società e della conoscenza, essa diviene consapevole della *dialettica cui essa è sottoposta* e questa dialettica diviene parte del contenuto della sua teoria.

V

A partire dalle impostazioni vitalistiche del romanticismo, attraverso Kierkegaard e fino alla «dialettica negativa», da Nietzsche a Spengler, Ernst Jünger, Heidegger e Foucault, il «pensiero negativo» si costituisce come nesso storico, come tradizione intellettuale. La filosofia del postmoderno si trova in un contesto che in parte si formò prima di Marx, in parte gli fu contemporaneo e successivamente si sviluppò parallelamente al marxismo. Il pensiero di Marx si formò nel confronto critico con i primi tentativi teorici del vitalismo, p. es. con la filosofia dell'unico di Stirner o con l'appello di Bakunin alla vita irrazionale contro la conoscenza scientifica e la politica fondata su di una base obiettiva. Se nelle sue grandi linee il conflitto fra Marx e Nietzsche restò implicito, anche se implicito, il marxismo ed il nietzscheanesimo devono oggi combattere apertamente la loro battaglia. È uno dei paradossi della filosofia del postmoderno che essa si voglia collocare oltre Marx, mentre le sue diagnosi dell'epoca s'illudono di descrivere delle costellazioni che stanno al di qua di Marx. Ed è altresì paradossale che queste supposte ricadute al di qua di Marx vengano insieme desiderate e lamentate, come è pure paradossale che il gesto antiromantico dell'ardita critica del progresso nasconda in realtà una nostalgia neoromantica. La «dialettica negativa» di Adorno, benché dapprima ispirata a Nietzsche, ritenne tuttavia possibile ed auspicabile un ritorno alle posizioni dei Giovani hegeliani. Foucault credette di constatare una ricaduta della situazione storica nelle condizioni del 1830⁴⁹, ma questo suo giudizio dipendeva da idee di Nietzsche e dei nietzscheani, ossia da una coscienza mitologica e vitalistica della crisi, che si formò negli anni dopo il 1871 e poi dopo il 1917. L'elemento di novità non è rappresentato dal repertorio di temi filosofici della corrente postmoder-

na⁵⁰ — Nietzsche ed Heidegger sono considerati i filosofi del postmoderno —, quanto piuttosto dalla costellazione in cui questa tendenza durevole dello spirito tardo-borghese acquista nuova forza e riesce a presentarsi con le attrattive della novità. Questo elemento di novità è da vedersi piuttosto nell'attuale situazione di crisi della società borghese e di tutto lo sviluppo sociale, in una situazione di crisi che è determinata dalle rivoluzioni tecnologiche, dalle tensioni ecologiche, dalle minacce di guerra termonucleare, dall'irregolarità, contraddittorietà e non linearità dello svolgersi delle lotte di classe e così via. L'elemento di novità sta dunque nella storia d'una totalità, della quale Marx scoprì le coordinate fondamentali e le più importanti leggi di movimento, ponendo insieme le basi teoriche per lo studio ulteriore del suo divenire.

«Nella valanga v'è soltanto decadenza o non ve n'è alcuna»⁵¹ è la massima di Ernst Jünger. E altrove egli scrive: «Il sentimento del declino, quale si sviluppa ai giorni nostri, non ha contrappesi»⁵². Queste massime postmoderne paiono affini al detto di Paul Valéry, considerato esponente della modernità: «E noi vediamo adesso che il baratro della storia è abbastanza profondo da inghiottire tutto il mondo»⁵³. Ma la presente situazione storica non è solo valanga, ancorché essa contenga certamente la possibilità di valanghe; non soltanto baratro, ancorché essa abbia in sé le tentazioni e la realtà di abissi storici. Ma sui baratri vanno addensandosi tempeste che presto imperverseranno, si scontrano venti contrari e, al di sotto dei baratri, nelle profondità della realtà sociale, sono in atto movimenti tettonici. La stessa crisi che la filosofia del postmoderno mistifica o oppone a Marx e al marxismo in questa forma mistificata, ridesta l'interesse per Marx e per il marxismo⁵⁴. E neppure per quanto riguarda la filosofia può dirsi che sia valida la metafora di Ernst Jünger dell'unica valanga che tutto travolge, talché tutto sarebbe decadenza o non ci sarebbe affatto decadenza. Due nuovi sviluppi del pensiero filosofico contrastano infatti il passo al postmoderno: da una parte, in filosofia vengono recepite impostazioni di natura dialettica nate sul terreno delle scienze della natura, dall'altra si registra la ricomparsa del materialismo nel pensiero non marxista, in zone marginali rispetto alla tendenza centrale della filosofia tardo-borghese.

Se la filosofia del postmoderno trasfigura il baratro della *posthistorie*, della postrazionalità e della postmetafisica, dandogli le sembianze di emblema dell'epoca e di archetipo della storia, della conoscenza e della filosofia in generale, il pensiero di Marx sta per la concezione razionale della storia, per la considerazione storica della ragione, per la legittimazione dell'esistenza e per l'esistenza stessa d'una teoria filosofica scientifi-

⁵⁰ Cfr. J. M. Perl, *Giving the Word back to God*, in «The Times Literary Supplement», October 25, 1985, p. 1214.

⁵¹ E. Jünger, *Werke*, Band 6, Stuttgart s.d., p. 335.

⁵² Op. cit., p. 536.

⁵³ P. Valéry, *Oeuvres*, vol. I, Paris 1957, p. 988.

⁵⁴ Cfr. fra gli altri il libro di D. McLellan, *Karl Marx: The Legacy*, London 1983, p. 179. Questo libro è critico nei confronti di Marx.

⁴⁹ Cfr. G. Schiwy, *Kulturrevolution und «Neue Philosophie»*, Reinbek bei Hamburg 1978, pp. 19 sg.

ca, antipodica rispetto alla direzione di marcia del nihilismo. L'idea guida di questo nihilismo di derivazione nietzscheana fu formulata da Gottfried Benn all'inizio degli anni Quaranta: «con la scissione dell'io e del mondo, con la catastrofe schizoide, con la nevrosi occidentale del destino abbiamo perduto la realtà. Realtà, concetto tormentoso, che tormentò tutti: l'intellettualità di innumeri stirpi si divise innanzi ad esso. Concetto che gravò sull'Occidente come una maledizione, contro la quale esso si batté senza colpirla, concetto cui l'Occidente sacrificò ecatombi di sangue e fortuna, ma del quale nessun occhio e nessun conoscitore metodico fu più in grado di ricondurre le tensioni e le rifrazioni alla chiarezza della essenziale quiete unitaria delle forme prelogiche dell'essere»⁵⁵. Questa perdita filosofica del reale, questa diffidenza della filosofia per la realtà sono il risultato comune alla filosofia della vita e al positivismo, un risultato che la filosofia dell'essere di Heidegger ha superato solo apparentemente, radicalizzandolo invece nella sostanza: «l'oblio dell'essere» pare esprimere il cordoglio per la perdita della realtà e invece lo assottiglia, lo dichiara irrevocabile e definitivo. L'ultimo risultato della filosofia del postmoderno, che taluni suoi fautori non auspicano affatto e che, anzi, vogliono evitare, è la pura negatività astratta, è il nulla assoluto, la sragione, l'irresistibile azione del principio del male. Pare predominare un caos che non è in grado di generare un mondo; il nulla, quest'idolo invecchiato, sembra imperversare come un tiranno ebbro. Il risultato è la perdita definitiva, senza risarcimento, della conoscenza e della verità, della possibilità del cambiamento e d'ogni via d'uscita. Se si afferma qualcosa, questa è l'estasi⁵⁶ e non la dialettica revocata, è la sragione e non la ragione rifiutata, è il *fato* in luogo dell'obiettività respinta, è il *silenzio* invece del sapere razionale dichiarato fallito. Rispetto al nihilismo postmoderno la dialettica materialistica emerge come *riconquista della realtà*. In virtù della *Verwindung* («dis-torsione» traduce Vattimo) di storia, razionalità e filosofia scientifica, la filosofia del postmoderno presume d'essere andata oltre Marx; il postmoderno sarebbe *eo ipso* postmarxista. La sua negatività nega il pensiero di Marx e soprattutto la dialettica e l'idea di capovolgimento rivoluzionario della società; questo rapporto negativo a Marx è una sua determinazione essenziale. La filosofia del postmoderno sta all'ombra di Marx.

APPENDICE

L'AZIONE

di Eric Weil

⁵⁵ G. Benn, *Gesammelte Werke*, I. Band: *Essays, Reden, Vorträge*, Wiesbaden 1959, p. 337.

⁵⁶ «All'opera non è più la dialettica ma l'estasi» (J. Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Paris 1983, p. 59).

Presentazione

di G. M. Cazzaniga

La struttura della Logique de la Philosophie recupera il metodo di esposizione della Fenomenologia dello Spirito, che pure non era tra i testi hegeliani più amati da Weil: da una parte le categorie attraverso cui l'esperienza si costituisce come sapere scientifico riproducono momenti storici del pensiero occidentale, dall'altra queste stesse categorie si pongono come momenti del discorso attraverso cui il pensiero si realizza come coscienza della contemporaneità.

In questo ordine espositivo il soggetto del cap. XVI: L'Action è Marx, la cui riflessione Weil ripercorre qui con una lucidità e soprattutto con un calore sorprendente, confrontato al distacco (ma non all'indifferenza o alla sottovalutazione) con cui lo analizzerà nei testi più tardi.

Marx appare qui come l'ultima figura storica del Filosofo per una triplice ragione: storica, in quanto ponendo la comunità umana come antiphrasis coglie nella rivoluzione tecnologica in corso le premesse per un dominio pienamente realizzato sulla natura: «... l'action ne peut se présenter qu'à la fin des temps, au moment où la maîtrise de l'homme sur la nature est en vue et où, selon le discours de l'Absolu, l'homme est dans la réalité historique ce qu'il est en soi...» (p. 401); teorica, perché è l'unico che ha veramente capito Hegel, ponendosi cioè sul terreno dell'Assoluto, dell'identità soggetto-oggetto (cfr. p. 407) come sbocco della Rivoluzione francese e della filosofia classica tedesca, ma è anche l'unico ad andare oltre Hegel, riproponendo la natura del pensiero-discorso non come comprensione della situazione ma come negazione e trasformazione di essa, action; pratica, cioè rivoluzionaria. Dove la tecnologia pone le premesse per il dominio pieno della natura, il mantenimento di una organizzazione seminaturale (non consapevole) della società richiede nuove forme di realizzazione della ragione attraverso il filosofo-uomo d'azione.

Si tratta di un testo ricco e difficile. Weil non è mai facile, come non lo sono tutti i pensatori autentici, e lo sono tanto meno quando parlano del presente, cioè di sé. Se le categorie sono momenti della storia dello spirito, sono anche sistematicamente confronti e dissensi con i contemporanei. Se la Condition è lo scientismo settecentesco e l'empiricriticismismo, è tuttavia anche il neopositivismo; se la Conscience è Kant, è certamente anche Husserl, così come se l'Absolu è Hegel, è anche il lungo confronto con l'hegelismo neoplatonico degli anni 30, e qui il confronto non è tanto con Koyré, cui pure è dedicata l'opera, quanto con

Kojève nelle sue diverse evoluzioni. La stessa struttura del testo attende ancora una esegesi convincente. Non sembra privo di significato che l'Intelligence (Montaigne e Bayle) segua la Conscience (Kant) e che L'Action (Marx) venga dopo Le Fini (Jaspers e Heidegger). Ma questo testo del 1950 è forse ancora acerbo per il nostro tempo.

È certamente necessario riflettere in profondità sulla categoria weiliana di reprise. Nel rapporto fra storia del pensiero e storia degli uomini come comunità, il pensiero può cogliere una nuova realtà storica con vecchie categorie, con un processo che Marx avrebbe chiamato di sussunzione formale. È questo un fenomeno diffuso nella storia delle idee, la reprise come tentativo di dare al nuovo una vecchia forma filosofica (cfr. p. 82). Ma la reprise può anche essere sussunzione reale, adeguamento del discorso alla nuova realtà che è venuta sviluppandosi, anche recuperando in parte vecchie categorie ma in un contesto in cui la forma finale è pienamente adeguata all'oggetto (sociale e storico). È su questo terreno che l'analisi delle figure del Filosofo e del Saggio consente a Weil una precisazione importante della propria posizione, distaccandosi qui nettamente da Kojève.

Nella galleria di figure filosofiche della storia della libertà, che Weil assume sotto la categoria di «rivoluzione» (pp. 401-2), il filosofo-re di Platone, la Beamenschaft di Hegel, l'intellettuale-partito di Marx possono sembrare semplici reprises del filosofo politico. Ma non è così. In una situazione in cui il dominio sociale è di pochi, che soli possono soddisfare i propri desideri («... et cette partie même n'atteint pas cette satisfaction humainement, mais dans la crainte et par la domination», p. 401), non vi può essere «eudaimonia» (contentement). Il filosofo che ha compreso la possibilità storica di una nuova forma sociale, dove la padronanza collettiva sulle condizioni di vita è finalmente resa possibile dal controllo tecnologico sulla natura, cerca dunque di realizzarla attivando il soggetto storico della trasformazione. Per fare ciò non si rivolgerà a coloro che confusamente sanno ma non vogliono, ai ceti dominanti che Weil definisce qui *maîtres partiels*, bensì a coloro che non sanno ma che confusamente vogliono, alle *masse*.

Per fare ciò dovrà storicizzare e finalizzare l'azione. Mentre il filosofo de L'Action vuole negare l'umanità parziale per realizzarla come universale concreto, per agire storicamente dovrà rivolgersi alle masse sulla base e dei loro interessi di classe (parziali) e di una ideologia deterministica (il socialismo come portato storico inevitabile). Di qui lo sgomento dell'intellettuale (uomo dell'intelletto, della ragione astratta), che cerca un idealismo dell'azione e trova un materialismo dell'interesse (cfr. p. 406). Dobbiamo dunque vedere qui un Weil marxiano, o addirittura leninista? Sarebbe una lettura forzata. L'operazione che Weil compie è duplice: a) identificare i fondamenti storici e ideologici dei partiti comunisti; b) risalire al rapporto fra questi movimenti e la teoria marxiana come idealismo dell'azione rivoluzionaria. Su questo punto vi è certamente una presenza della problematica giovanile lukácsiana (v. Storia e coscienza di classe), ma con una altrettanto netta presa di distanza. Per Lukács l'identità soggetto-oggetto si realizza già nel proletariato organizzato in

partito durante la fase di lotta rivoluzionaria. Per Weil questa identità è sul terreno teorico il prodotto della rivoluzione filosofica hegeliana e sul terreno storico (pratico) lo sbocco finale del comunismo, in quanto comunità dei fini ragionevoli realizzati, mentre nella fase rivoluzionaria il portatore di questa identità ancora soltanto pensata (il Filosofo) piega l'universale al particolare (interesse di classe) per attivare la negazione. Ma la lucidità di questa lettura storica non è autoidentificazione. Se Marx è colto storicamente come il Filosofo, come realizzazione di uno Hegel aufgehoben, è tuttavia necessario distinguere questa figura dal Saggio, che ben lungi dal vedere la fine della storia coglie la necessità storica della fase ma non se ne immedesima (e qui la presa di distanza da Kojève è netta, tanto più dal Kojève che negli anni 60 verrà retrodatando a Jena, al 1806, la fine della storia).

Per quanto Weil tenda a parlare assai poco di sé, è evidente che altri sono i suoi riferimenti, da Montaigne e Bayle a Spinoza, qui presenti, soprattutto nel cap. XI, l'Intelligence, e nel capitolo finale, Sagesse: «... la sagesse est la coïncidence du discours et de la situation de l'homme tel qu'il vit aujourd'hui. Cet homme ne cherche pas la satisfaction de la liberté concrète pour lui-même; étant raisonnable, il sait qu'il ne pourra pas l'anticiper à titre personnel et qu'il peut seulement contribuer à la réaliser dans son universalité... devenir sage, c'est mourir; car ce qui périt dans le devenir de la sagesse... c'est le discours de l'individu...» (pp. 435-37).

Nei testi più tardi questa lettura storica del marxismo si farà più distaccata. Su un punto fondamentale tuttavia Weil resterà d'accordo con Marx, entrambi isolati nella storia della cultura tedesca, nel rifiuto cioè della contrapposizione fra Kultur e Zivilisation. Pur diversamente sensibili ai valori etici ed estetici della Kultur, entrambi negano senza concessioni che le ideologie della Kultur possano rappresentare una comprensione razionale del processo storico. Solo ulteriori tappe del processo di sviluppo materiale della Zivilisation possono fondare un mondo di valori per tutti gli uomini e consentire di realizzare un regno ragionevole dei fini. E su questo punto che la tesi di una avvenuta fine della storia, o le più recenti caricature di questa tesi nella veste di crisi della ragione, risultano di impossibile recepimento. In fondo chiedere a due pensatori ebrei, sia pure assai laici, di credere alla fine della storia sarebbe un po' come chiedere ad un ebreo ortodosso di credere che sia già venuto il Messia: francamente eccessivo.

È in questo senso, si parva licet, che non possiamo non dirci ebrei.

La finitezza, rivelando la condizione umana, si rivela essa stessa semplice discorso all'uomo che si oppone alla violenza sul piano della violenza: quest'uomo agisce sulla realtà nella sua totalità, per sottometterla al suo discorso.

1. Il problema della soddisfazione reale dell'individuo. — L'azione e la condizione. — Ragione e violenza. — È evidente che l'attitudine e la categoria del finito non possono essere confutate. Ma è un fatto che possono essere comprese autenticamente, senza essere riprese sotto una categoria anteriore: cioè possono essere superate. Ciò implica che l'uomo che supera la categoria della finitezza non ritorna semplicemente al discorso coerente. È vero che nessun ritorno ne è più facile: questo discorso, a mezzo del concetto della particolarità esistente per se stessa, indica luoghi e funzioni ben determinati sia alla finitezza che all'opera^b. Tuttavia, se l'uomo nell'attitudine dell'Assoluto può consolarsi della rivolta del particolare contro l'universale, non per questo dimentica che tale rivolta si è fatta contro l'Assoluto attraverso un rifiuto e non per ignoranza, nella vita e non nella dottrina. È vero che l'uomo, se vuole soddisfarsi in maniera cosciente o, in altre parole, se chiede la soddisfazione al discorso, giunge necessariamente all'Assoluto, all'attitudine che si vuole categoria^c. Ma se egli non rinuncia solamente a questa soddisfazione, se la respinge, se anzi si oppone ad ogni soddisfazione definitiva, il discorso coerente e la sua categoria non hanno più presa su di lui, e la scienza assoluta, pur avendo ragione, non fa che aver ragione contro l'uomo che non cerca più la soddisfazione nel discorso e contro colui che non la cerca più del tutto.

Ci si deve allora domandare come la categoria del finito possa essere superata. C'è qualcosa d'altro oltre alla soddisfazione cosciente e al rifiuto cosciente della soddisfazione? Si vede subito che si tratta di una petizione di principio: una volta che ci si accordi il diritto di procedere per questioni teoriche e che si supponga così il discorso all'inizio, si può essere sicuri di ritrovarlo alla fine. «Se l'uomo è essenzialmente discorso, è evidente che solo il compimento del discorso può donargli la pace; se non lo è, troverà forse la pace, ma non la può cercare», risponderà l'uomo del discorso, dimenticando, trascurando piuttosto, la possibilità della ricerca non teorica. Infatti, il problema non è quello della soddisfa-

zione e (394) della pace raggiunte, ma della soddisfazione da raggiungere. Nell'Assoluto, l'opera è la rivolta del sentimento particolare, la finitezza è la disperazione della particolarità in rivolta davanti all'universale, e la loro salvezza è a portata di mano: l'uomo non ha che da sottomettersi per comprendere che non si tratta di una sottomissione ad un altro, ma del ritorno all'Assoluto che, quando si tratta di domande e di risposte, è l'uomo stesso, più di tutto ciò che egli «sente» come se stesso. Tuttavia il fatto è che la tesi può essere vera e può essere soddisfacente, ed essa non procura la soddisfazione. «Benissimo, si ribatterà, non c'è nulla di impossibile in questo; non volete comprendere, il caso è previsto. Non volete essere soddisfatti; bene! come vi pare! La vostra ostinazione non ci disturba. Non impedirete che vi si comprenda; vi si è sempre accordata la vostra particolarità».

Questa maniera di argomentare è quella di ogni categoria anteriore di fronte ad ogni categoria posteriore. Ma qui è spinta al limite estremo, poiché l'Assoluto è il discorso coerente, e al di fuori di esso non ci sono altre possibilità che l'atto muto e il discorso non coerente, e poiché noi, in questa ricerca, restiamo inevitabilmente sul piano del discorso: anche se il carattere di questo discorso non fosse chiarito, è chiaro il semplice fatto che noi cerchiamo a mezzo (*dans le médium*) del linguaggio. Così gli argomenti del discorso vincono su un punto: appena si parla dell'uomo, non si sfugge alla dialettica dell'universale e del particolare, alla congiunzione del parlare e di ciò che si rivela nel parlare. Solamente, il discorso coerente, che ha così stabilito la sua onnipotenza formale, non vede che questa potenza è nulla in ciò che l'uomo dell'opera e quello della finitezza chiamano la realtà. Il parlare (o, se lo si preferisce, il pensiero) rivela, ma non rivela mai completamente la situazione, poiché l'atto che la rivela la cambia anche: il discorso da un lato, la situazione dall'altro non si oppongono né coincidono mai; infatti, ogni discorso è discorso in una situazione, e la situazione non è mai determinata per ciò che il discorso ne fa parte e la forma invece di descriverla. L'opera mostra, la finitezza dimostra che l'uomo non è essenzialmente sapere (in questo le due categorie, essendo filosofiche nonostante il loro contenuto, si separano da tutta la tradizione della filosofia occidentale) e che la soddisfazione a mezzo del discorso è solo una possibilità che l'uomo può rifiutare.

Se dunque l'uomo non vuole ritornare all'Assoluto del discorso coerente, se, d'altra parte, non si accontenta, nell'opera e nella finitezza, di esercitare o di accettare la violenza, se, di più — altrimenti non ci sarebbe questione per noi — egli ha presente le attitudini che si rifiuta di prendere, si trova proprio davanti al problema del linguaggio e della situazione. L'Assoluto è l'attitudine che si vuole categoria; ciò che l'uomo cerca ora — ed egli sa di cercarlo — è la categoria che sia attitudine, l'opera che permette un discorso coerente nella finitezza o, per dirlo più semplicemente, un'azione ragionevole. L'Assoluto ha scartato la violenza, nel senso che il discorso è compiuto e che l'insensato ha un senso in quanto insensato, ma non l'ha scartata dalla vita: non c'è nulla che dia un contenuto alla vita, non c'è nessuno scopo (395) ragionevole (è questa

condizione che costituisce la differenza tra l'azione e l'opera) per il quale l'uomo possa vivere e, all'occorrenza, morire.

Ora, la risposta sembra pronta: non offre forse la categoria della *condizione*¹ ciò che l'uomo domanda qui, e la difficoltà non proviene forse da un semplice smarrimento dello spirito che si è distolto dalla vita attiva per seguire il fuoco fatuo del discorso coerente? E che cosa sono l'*opera* e la *finitezza* se non il rifiuto di riconoscersi delusi e sconfitti? Non è sufficiente rientrare nei ranghi, non bisogna forse rientrarvi? La vita dell'uomo ha il suo senso nel lavoro e nell'organizzazione, il suo scopo nel progresso verso il dominio sulla natura; la sua situazione è determinata, il suo linguaggio ha trovato la sua funzione: egli può vivere e morire per qualcosa¹.

In effetti, la condizione offre tutto questo, e poiché lo offre, è l'attitudine più diffusa e in questo senso la più naturale, l'attitudine dell'uomo che parla solo «per dire qualcosa». Il ritorno dell'uomo a questa attitudine è sempre possibile; in verità, salvo casi del tutto eccezionali, non è mai abbandonata, a tal punto che, eccettuati ancora i casi straordinari, le attitudini seguenti vi si rapportano — inconsciamente ed in modo quasi istintivo — distaccandosene come da «ciò che è comune», pur facendo affidamento su di essa come su ciò che «va da sé» ed abbandonandole gli «affari correnti». L'uomo può sempre compiere il ritorno verso questa realtà e dichiarare che tutto lo sviluppo che prende la sua origine nella *coscienza*² non è «serio»: la filosofia che pretende di essere altro dalla riflessione metodologica non conduce in nessun luogo ed impedisce all'uomo di vivere. Posizione che non è solo inespugnabile come ogni attitudine fondamentale, ma che in quanto erede della tradizione (che essa completa e sostituisce nello stesso tempo) possiede la forza della realtà vivente che si oppone ai proclami e alle pretese di coloro che gridano la loro fede in una delle categorie posteriori senza tuttavia vivere nelle attitudini corrispondenti, la forza della realtà che rifiuta e rende ridicole tutte le dichiarazioni «avanzate» ed «indipendenti» appena il predicatore non sia il santo, l'eroe o il saggio della sua categoria. Così non è sorprendente che in ogni categoria l'esistenza ordinaria sia riconosciuta, sotto il titolo di vita inconsciente, vita delle persone comuni, della massa, della particolarità ecc., e che ovunque la *condizione*, come attitudine, è vista come il terreno a partire dal quale la nuova attitudine spicca il suo volo come la nuova categoria si coglie nell'opposizione a quella che immediatamente la precede.

Ma questa forza, uguale a quella della tradizione nelle attitudini antiche³, non basta per rendere possibile il ritorno alla condizione sul piano delle categorie: qui è solo ripresa. L'esistenza di un solo santo, di un solo eroe, di un solo saggio, addirittura la semplice possibilità della loro esistenza impediscono per la filosofia il ritorno alla *categoria* della

condizione. Infatti se l'uomo nella sua vita può (396) rinunciare a pensieri che non gli sembrano essere in accordo con la sua esistenza, la filosofia non potrebbe annullare quegli atti della libertà che sono i passaggi da una categoria all'altra. Tuttavia, altra cosa è il ritorno ad una categoria (che non è che l'onesto riconoscimento di una attitudine e ha, quindi, per rispettabile — e raro — che sia, solo un interesse biografico, tutt'al più storico), e altra cosa è il tentativo cosciente che cerca di padroneggiare e di assimilare una realtà sempre riconosciuta, mai dominata. Dopo la *coscienza* — è solo l'*Absolute* che lo rivela — l'uomo non solo è per se stesso, ma, di più, egli sa che è essere-per-sé. Questa coscienza di sé, totale solo perché formale, è per conseguenza vuota: lo mostrano le categorie seguenti (questi predicati, sia ben inteso, non hanno senso per la coscienza stessa); ora, ciò che sollecita l'uomo è la ricerca di una azione nel mondo, che tuttavia non gli riesce. L'*Absolute*, che gli mostra la soddisfazione nella coerenza del discorso, forma soltanto il discorso e non la vita, e gli prova, in ultima analisi, che egli non può *ragionevolmente* chiedere di più; la sua vita ha un senso, ma, nella misura in cui ha un senso, non è la sua: di qui, le categorie della rivolta che dal punto di vista presente non risolvono nulla; se esse pongono la questione della vita dell'uomo, negano la possibilità di una risposta alla questione sul piano della questione, dando come soluzione del problema (distinto dalla questione) l'atto che non spiega o la spiegazione per la quale l'atto nel suo contenuto è un accidente. Alla ragione separata dalla vita si oppone la vita che rifiuta la ragione.

Qui ancora, va da sé che questa «critica» non colpisce le categorie e le attitudini anteriori nel loro essere, sia questo compreso logicamente o nel suo senso antropologico: nulla sarebbe più pericoloso del proiettare i rapporti delle categorie tra loro grazie ad una delle più piatte riprese, sulla base della *discussione*. La critica indica solamente che l'uomo è passato dalla *finitezza* ad un'altra attitudine che richiede proprio ciò che è l'impossibile anche dal punto di vista della finitezza così come da quello dell'*Absolute*: né un atto né una ragione, ma l'azione, una vita che sia coerente, una ragione totale che possa guidare la vita.

Bisogna dunque aspettarsi che la nuova attitudine cerchi di unire il *discorso coerente* con la *condizione* in un'*opera* soddisfacente per l'*essere finito*, nel rischio della sua finitezza, cerchi di escludere la violenza con la forza della ragione sullo stesso piano della violenza, e, ripetiamolo, si sappia categoria e si voglia attitudine. Il problema per essa è sviluppare un discorso che sia coerente senza chiudersi e che prometta di rendere coerente la realtà, definita dalla *condizione* in ciò che concerne la situazione, dalla *rivolta* in ciò che riguarda l'individuo.

2. Lo scopo dell'azione e gli scopi. — Il malcontento⁴ dell'uomo. — Il filosofo e l'uomo disumanizzato. — La realizzazione della filosofia. — La vita nell'azione. — In prima approssimazione si sarà tentati di dire che l'uomo dell'azione cerca uno scopo nella realtà. Ma questa formula si mostra insufficiente appena si pone la (397) questione della natura di questo scopo. Infatti risulta allora che, per l'uomo nell'attitudine presen-

¹ Per essere giusti nei confronti del discorso assolutamente coerente, bisognerebbe dire che anch'esso attribuisce questo senso alla vita del particolare; ma poiché ne conclude che non c'è soddisfazione assoluta per il particolare in quanto tale, la rivolta della particolarità resta possibile.

te, i termini di *scopo* e di *realtà* non possono conciliarsi senza difficoltà: ciò che si chiama scopo nella realtà, scopo che l'uomo persegue o sceglie o stabilisce, non manca da nessuna parte, e tutte le attitudini ne conoscono. Decidersi per l'uno o per l'altro di questi scopi fondamentali sarebbe il fatto della *personalità* che si interpreterebbe sotto la categoria dell'*interezza*^h. Il discorso dell'*Absolute* ha ridotto tutti questi scopi alla loro particolare funzione nella totalità del reale compreso, e il suo giudizio è senza appello per colui che è passato attraverso questa categoria. Se lo scopo è concepito così — scopo del particolare e scopo particolare — l'azione non cerca dunque scopo, non più di quanto potrebbe accontentarsi di quegli scopi, mai definitivi, che conosce l'attività nella *condizione*: l'attività è, al contrario, l'assenza di scopo nel senso dell'azione.

Cosa vuole l'azione? La soddisfazione dell'uomo in rivolta, cioè la realizzazione di un mondo tale che la rivolta non sia solo irragionevole — lo è già dopo che il discorso si è fatto coerente nell'*Absolute* —, ma che divenga impossibile, umanamente impossibile, o, che è lo stesso, che la rivolta, che è l'essere dell'individuo, faccia parte integrante della realtà nella quale vive l'individuo o ancora che la coerenza cessi di essere l'*altro* dall'individuo. Non si tratta di trovare uno scopo *nella* realtà, ma *alla* realtà; detto altrimenti, poiché la realtà è concepita sotto la categoria (ma non nell'attitudine!) della *condizione*, di trovare il termine del progresso. Se l'*Absolute* ha condotto alla rivolta, non è perché esigeva la coerenza, ma perché la affermava raggiunta entro e attraverso il solo discorso. È *nella* condizione che questa coerenza deve essere realizzata; ma non lo sarà *a mezzo* della condizione.

La condizione infatti costituisce questa realtà che si tratta di dominare. La lotta che aveva intrapreso con la natura è, certo, necessaria così come è vero che questa lotta è condotta, per mezzo della scienza, dalla comunità del lavoro organizzato. Ma il dominio della natura, necessario, non è sufficiente: in questa lotta con la natura l'uomo stesso si fa natura, cosa, oggetto da trasformare. Quello che egli vi trova in luogo della soddisfazione, è la rinuncia alla soddisfazione, la perdita di se stesso, insopportabile dopo che la *coscienza* l'ha rivelata come perdita. La rivolta non è altro che la protesta dell'uomo che non *vuole* essere consolato di questa perdita, ma vuole rientrare nei suoi diritti: non basta dominare la natura, bisogna dominare il mondo stesso della condizione; non basta che l'uomo serva il progresso, bisogna anche che il progresso serva l'uomo.

L'azione vuole dunque che la realtà sia al servizio dell'uomo? Formula comoda, formula anche pericolosa. Infatti l'azione non *vuole* nulla, ed è assurdo parlare della sua volontà: nel discorso assolutamente coerente una tale espressione non solo aveva un senso, ma era persino inevitabile là dove il discorso era soggetto, argomento di se stesso (*son propre sujet*), dove il particolare si rivelava nella sua verità solo rispetto alla totalità e voleva dunque qualche cosa senza sapere di volerlo. Ma qui, dove la rivolta ha fatto del progetto dell'uomo il senso (398) del mondo, dove l'*opera* doveva creare, dove la *finitezza* si era rassegnata all'impossibilità dell'impresa inevitabile, come si può parlare ancora della volontà

dell'azione? È l'uomo che vuole, l'uomo nella realtà di tutti i giorni, nella realtà della società del lavoro e della lotta con la natura, in questa società della *condizione* che ha acquisito un certo dominio sulla natura e che è sicura di avviarsi a dominare completamente tutte le condizioni esteriori che incatenano ancora l'uomo: è l'uomo che vuole che la realtà sia al suo servizio.

Ora, non l'aveva già voluto nell'attitudine della *condizione* e non l'aveva chiaramente enunciato nella categoria di questa attitudine? Che cosa deve fare che non abbia già preteso da se stesso allora? Le categorie seguentiⁱ vi avevano risposto: l'uomo sarà signore della natura, ma un signore naturale, il fattore dominante, ma un fattore libero e contento, in sé, ma non per sé — per dirlo nel linguaggio dell'*Absolute* (e non è un caso che l'uomo della *coscienza* sia giunto sino all'*Absolute*). E le categorie della rivolta avevano continuato dicendo, più precisamente mostrando che non basta dire all'uomo che è contento in sé perché lo sia per sé. Senza dubbio, l'uomo, un certo uomo, può accontentarsi di una certa attitudine, formulare il suo discorso — un discorso che gli basti — in una certa categoria. Ma, ed è il grande *ma* dell'uomo che pensa l'azione — *gli* uomini non lo fanno e rifiutano ogni pensiero piuttosto che dichiararsi contenti se non si *sentono* contenti. Certo, *alcuni* uomini sono stati contenti, e questo prova che il mondo è tale che certi uomini possono essere contenti; ma si tratta ora della rivolta dell'uomo, di tutti gli uomini che non si sentono i signori del mondo.

Lo si sapeva da molto tempo: solo il signore è contento, poiché lui solo è libero, della libertà che conta, quella di godere della sua esistenza. Gli altri, si può impedire loro di comprendere che sono scontenti, si può proibire loro di avventarsi su beni che ardentemente desiderano, si può loro far comprendere che la rivolta brutale, l'impossessarsi del capitale sociale esistente non serviranno loro a nulla, poiché solo il lavoro organizzato e ragionevole può produrlo e mantenerlo: nondimeno sapranno, con quella certezza del sentimento che è la più profonda, di essere insoddisfatti. Così nessuno può essere soddisfatto *veramente*: anche i signori del momento, coloro che dispongono dei frutti del lavoro sociale, che dominano un certo gruppo storico, regolano il lavoro degli altri a loro piacimento, neppure loro sono contenti, perché sono signori solo in parte, padroni di uomini, di coscienze e di sentimenti che possono rivoltarsi, che sono continuamente in rivolta, sebbene tale rivolta sia continuamente repressa, ed essi non vivono da veri signori, ma lottano e lavorano. Ciò che li distingue è che il loro nemico non è la natura né il bisogno, ma il resto dell'umanità. Se hanno un vantaggio, è che, al riparo del bisogno e del pericolo immediati, hanno il tempo di pensare e di formulare dei discorsi, di consolarsi dunque di ciò che manca loro, in una parola di potersi dare alla filosofia.

Ma la loro filosofia si rivela così allo sguardo dell'uomo (399) dell'azione proprio come il pensiero di uomini insoddisfatti: sarebbero saggi, non ricercatori di saggezza, se il loro mondo fosse veramente il loro. Formulano discorsi perché non riescono a vivere nel presente, perché non osano sentire, perché non possono osarlo. Ma pur essendo pen-

siero di uomini insoddisfatti, il loro discorso è pensiero; anzi, è il solo pensiero, e quindi solo a partire da esso l'azione è possibile. Il pensiero della *condizione* costituisce i discorsi degli uomini che dirigono il lavoro degli altri a loro profitto (essi soli vi trovano la libertà di pensare la loro non-libertà cosciente, che è libertà in quanto pensiero); ma non è questo stesso discorso che permette a tutti gli uomini di liberarsi dal giogo del bisogno immediato? L'*Intelligenza*, l'*Absolute* che cosa fanno se non proibire agli uomini di trasformare il mondo perché siano in esso felici? Ma nello stesso tempo non sono forse la sola via attraverso la quale l'uomo può pensare il mondo, e non bisogna pensare il mondo per staccarsene sufficientemente, per giudicarlo? L'*Opera*, certamente, chiede la soddisfazione per un solo uomo, e la *finitessa* tenta di imporre la rinuncia a tutti ed a ciascuno; tuttavia, i loro discorsi o pseudodiscorsi non esprimono forse la semplice rivolta del sentimento contro una ragione che nega il sentimento?

La forza dell'uomo dell'azione sta nel vedere tutto questo: non si tratta per lui di abbandonare il discorso, i discorsi di quegli uomini che, signori parziali, erano parzialmente soddisfatti. Non si tratta di rinunciare a ciò che essi hanno creato, che hanno costretto gli altri a creare; si tratta, al contrario, di mandare a compimento ciò che hanno intrapreso e non hanno saputo, non hanno potuto condurre a buon fine, al suo fine naturale nel soddisfacimento di tutti.

Bisogna trasformare il mondo: quale mondo? e quale trasformazione? Nulla di più strambo dell'inventare un mondo perfetto; un mondo inventato sarebbe un mondo pensato, non un mondo reale, un'altra consolazione, una soddisfazione immaginaria in più. No, il mondo è quello che è, quello che è nella vita di coloro che non lo pensano perché non hanno il tempo di pensarlo, perché sono presi nella sua organizzazione come gli ingranaggi in una macchina: cioè il mondo della condizione. Ed ora questo mondo deve essere pensato, pensato nei discorsi di coloro che hanno formulato dei discorsi, in altre parole di coloro che erano parzialmente riusciti a sottrarsi ad esso, che lo avevano costruito e avevano detto (se non per se stessi, almeno per l'uomo dell'azione) che quel mondo non conteneva soddisfacimento per l'uomo.

Ci dovremo domandare che cosa risulta da questo sdoppiamento in discorso ed in esigenza dell'unificazione del discorso mediante l'azione; che cosa comporta il fatto che il puro scontento, senza soddisfazione parziale, è in coloro che non lo pensano neppure, che di solito non osano nemmeno sentirlo, presi come sono nel discorso dei loro signori; e che il soddisfacimento può essere pensato solo nel discorso di quanti pretendono di essere contenti senza esserlo o pretendono che non vi sia soddisfacimento per l'uomo; che dunque l'azione è realizzabile solo da parte di coloro che non la concepiscono e non è (400) universalmente concepita da coloro che sono guidati da quell'idea. Ma ciò che ci trattiene in un primo momento è il risultato al quale giunge l'uomo dell'azione, erede del discorso e di tutti i discorsi, che vuole pensare, ma che vuole, pensando, realizzare la presenza del sentimento universalmente, che vuole, per parla-

re il suo linguaggio, che il mondo sia per l'uomo e non l'uomo per il mondo.

Egli constata dunque — egli lo constata perché rifiuta allo stesso tempo il soddisfacimento parziale ed il sacrificio del discorso, la violenza immediata e il pensiero formalmente universale — che il mondo nel quale gli uomini vivono è il mondo della *condizione*, che l'uomo, avendo vinto la natura, almeno in linea di principio, lavora, e tutte le categorie seguenti sono state capaci solo di fargli dimenticare il suo posto e la sua funzione. Senza dubbio, tali categorie non erano per questo illegittime, al contrario, avevano permesso allo scontento di esprimersi nella costruzione di una coerenza, di coerenze, della coerenza, nella rivolta, nella rassegnazione. Differiscono però dalla condizione in quanto non permettono, non pretendono neppure di permettere all'uomo di cambiare il mondo. Avevano re-interpretato la realtà della condizione, ma avevano lasciato il mondo all'attitudine della condizione che aveva rifiutato persino il problema del soddisfacimento. L'uomo dell'azione, forte di questa constatazione, vuole pensare quel mondo in rapporto all'uomo, illuminato dal pensiero coerente del soddisfacimento in un mondo coerente elaborato dall'Assoluto, guidato dalla protesta del sentimento espressa nell'aspirazione dell'opera e nella rassegnazione della finitezza.

Quanto all'uomo quel mondo si mostra allora come organizzazione: l'uomo ha un posto nella società del lavoro e vale per questa società solo nella misura in cui contribuisce all'attività comune. Più precisamente, egli ha tanto più valore nella società quanto più dirige il lavoro comune, quanto più *comanda* (quanto più è signore parziale, per riprendere i termini impiegati in precedenza). Tuttavia si distingue dagli altri solo per il grado del suo potere, non per la natura di questo: egli non è mai potente in modo assoluto. Ci sono delle differenze tra gli uomini, ma proprio per questo, nessuno tra loro è uomo, né coloro che difendono la società contro la violenza della natura, né gli altri che difendono i loro posti di comando contro i primi, né coloro che desiderano tutto, né coloro che hanno una soddisfazione parziale e devono temere di perderla. L'uomo ha un posto nella società, egli è un posto nella società e non è che questo, e la società è così il campo chiuso della lotta tra gli uomini per le soddisfazioni dapprima, per il soddisfacimento poi: la società si è interposta tra gli uomini e la natura, ma per ogni uomo essa è un'altra natura, un esteriore contro il quale e nel quale deve lottare per essere uomo e che gli impedisce di diventarlo, una pseudonatura tanto ostile e minacciosa quanto la natura stessa.

La *condizione* l'aveva riconosciuto e vi si era fermata. L'uomo dell'azione, passato attraverso i discorsi dell'uomo infelice e sapendo che l'uomo nella condizione è sempre infelice, non si rivolta: egli ha compreso che la rivolta dell'individuo, quand'anche (401) riuscisse (e dopo il discorso della *finitessa*, non vi crede più), non libererebbe l'uomo, ma gli farebbe solamente dimenticare l'idea del soddisfacimento nella presenza: se riesco a liberarmi da ogni nostalgia della felicità, in che cosa l'umanità sarebbe più progredita? Se anche dichiaro trascurabili il lavoro e l'organizzazione, non vivo forse grazie a questo lavoro e a questa organizzazio-

ne? Penserei l'opera, penserei la finitudine se non fossi protetto dal bisogno naturale, se non avessi il tempo di pensare? Ma se non si rivolta, l'uomo dell'azione non è pago nemmeno del mondo così com'è, della pseudonatura in cui ciò che l'uomo ha creato col suo lavoro si oppone a lui come se il risultato della sua attività e la forma nella quale questa attività è organizzata fossero delle cose. Il problema, ciò che egli trova davanti a sé come ostacolo da vincere, per l'uomo dell'azione è proprio di ottenere che l'uomo, vinta la natura, vinca la natura della società.

Infatti, poiché la società si presenta all'individuo come una natura, natura concepita secondo il discorso della *condizione*, l'uomo in essa non è se stesso per se stesso, come non lo è per qualcun altro; è ciò che fa, produce, trasforma. Il resto è lotta tra gli uomini per ottenere i posti più lontani dal contatto con la semplice natura, quelli che danno il potere più forte sul più gran numero di uomini, la disponibilità della maggior quantità di beni «di consumo», di oggetti prodotti e dei quali ci si può appropriare immediatamente per goderne. L'umanità si è elevata al di sopra della natura animale e, liberatasi dal bisogno, può perseguire la soddisfazione dei suoi desideri. Ma l'umanità ha raggiunto tale libertà solo in sé, per il discorso dell'*Assoluto*, essa non l'ha realizzata per sé, cioè per tutti gli uomini. Tutti gli uomini hanno desideri umani, e una parte soltanto dell'umanità riesce a soddisfarli, e nemmeno questa parte raggiunge questa soddisfazione umanamente, ma nel timore e mediante la dominazione. La realtà è rimasta quella della condizione; bisogna che la rivolta si comprenda come condizionata nel discorso assolutamente coerente per trasformare, per sottomettere all'uomo la pseudonatura della società umana.

Non dobbiamo domandarci qui come questa esigenza fondamentale sarà tradotta in pratica politica (vi ritorneremo in seguito). È tuttavia evidente che l'azione può presentarsi solo «alla fine dei tempi», nel momento in cui il dominio dell'uomo sulla natura è in vista e, secondo il discorso dell'*Assoluto*, l'uomo è nella realtà storica ciò che è in sé, nel momento in cui si comprende come libertà nel soddisfacimento. Sino a quel momento l'azione può essere pensata, ma non può essere concepita come universale: essa è rivoluzione, ma rivoluzione intrapresa da e per gli uomini ragionevoli contro il dominio degli uomini privi di ragione². Ora, nel momento in cui la *condizione* ha organizzato la lotta (402) con la natura e il discorso assolutamente coerente ha rivelato lo scopo di questa lotta, la rivoluzione sarà universale.

² Il termine di rivoluzione non indica qui solo la rivoluzione «popolare». Esso indica il dominio della «teoria» sulla «realtà» e comprende così sia la «rivoluzione» platonica dei filosofi che devono farsi re, sia quella dei funzionari della Filosofia del Diritto hegeliana che devono organizzare la società nello Stato per la soddisfazione ragionevole di tutti i cittadini, sia, infine, la rivoluzione di Marx, nella quale la parte più «alienata» dell'umanità, prendendo coscienza della sua situazione inumana, realizza la ragione mediante la violenza in vista di una vita piena e completa. Le differenze si caratterizzano, sul piano della logica, come quelle delle riprese (o come quelle tra le riprese e la categoria pura).

Ora, per essere universale, deve essere pensata universalmente e deve essere intrapresa universalmente. Il mondo è inumano, la società è una pseudonatura per ciò che non è lo stesso uomo che pensa la realtà e la costituisce: è pensata da colui che fa lavorare gli altri, è sostenuta da quelli che lavorano e non pensano. Affinché la società serva l'uomo, bisogna che il lavoro sia pensato e che il pensiero insoddisfatto — proprio in quanto insoddisfatto e cosciente del suo scontento — si incarni nel mondo del lavoro e dell'organizzazione. L'azione può essere instaurata solo dall'uomo che pensa, ma può essere condotta solo dalla massa degli uomini insoddisfatti e senza pensiero. Non è che il primo abbia un vangelo da predicare agli altri: egli non può che mostrare loro ciò che è; ma è sufficiente mostrarlo. Gli altri non hanno che da prendere coscienza del loro scontento per potersi appropriare attivamente la verità del discorso assoluto e per realizzare ciò che la rivolta cercava attraverso una scappatoia. E ne prenderanno coscienza tanto più radicalmente quanto più dis-umanizzati saranno stati, quanto più completamente avranno perduto ogni contatto con la tradizione, quanto più brutalmente saranno stati privati di ogni soddisfazione parziale: più saranno animali della pseudonatura, e più profondamente sentiranno e penseranno il soddisfacimento nella libertà, e meno saranno tentati di imitare i signori parziali nella ricerca di soddisfazioni parziali. Liberando se stessi, libereranno l'uomo, tutti gli uomini. Le loro aspirazioni incoscienti hanno bisogno solo di essere condotte alla luce del discorso per rivelarsi come quelle dell'uomo in quanto uomo.

Come tali si riveleranno tuttavia solo all'uomo dell'azione, al pensatore dell'azione: non è l'uomo dis-umanizzato che darà origine all'azione, ma il pensatore insoddisfatto del pensiero astratto, non l'animale sociale, ma il filosofo che vuole accontentarsi nella realtà sociale e sa che si accontenterà solo accontentando tutti gli uomini. L'animale sociale non arriverà da solo alla rivoluzione, non andrà al di là della rivolta, ed anche la rivolta gli sarà impossibile in una società opportunamente organizzata e i cui padroni non si addormentino. Quand'anche le leggi «naturali» della società fossero tali da lasciar distruggere da sé l'organizzazione se l'uomo non si impadronisse di questa seconda natura per trasformarla — tale distruzione avverrebbe piuttosto che il mondo della condizione si trasformi da solo; è vero che la filosofia può realizzarsi soltanto nel mondo così com'è, ma non è questo mondo che realizzerà la filosofia: esso realizzerebbe ciò che (403) in fondo esso stesso è (cioè per la filosofia); bisogna che la filosofia si decida a realizzarsi, facendo apparire al mondo e nel mondo ciò che è la verità di questo mondo dopo che l'uomo si è liberato dalla natura esteriore.

L'uomo dell'azione riconcilia così la grande contraddizione che l'Assoluto aveva lasciato sussistere, quella tra l'uomo soddisfatto in sé e l'uomo che pensa la soddisfazione, tra l'eroe che conclude la storia sospingendola alla ragione oggettiva e totale e il pensatore nel quale il mondo così costruito si comprende. Per l'Assoluto la riconciliazione non era neppure stata un problema; ad esso bastava che il pensatore che poneva le questioni, e che era il solo a porle, avesse trovato le risposte,

la risposta a quel problema, che avesse constatato che in verità, in sé, il mondo fosse organizzato ragionevolmente, una sola organizzazione, uno il lavoro, una la comunità, almeno in via di principio: una volta riconosciuto indispensabile ogni individuo al suo posto, liberato ogni sentimento personale in quanto privo di importanza per il cammino del progresso definito e, in via di principio, finito, soddisfatto ogni bisogno «morale» ed «estetico» dall'organizzazione che comprende la tradizione religiosa ed artistica come l'immagine della sua propria comprensione perfetta e finale e che organizza questi bisogni e le loro soddisfazioni secondo questa comprensione chiara e giusta, che cosa può chiedere ancora l'individuo? Ma l'individuo chiede di essere precisamente colui che comprende e di non essere più colui che è compreso: almeno fino a quando ci sono ancora delle cose da comprendere, detto altrimenti, fino a quando la ragione totale non ha fornito ciò che pretende di avere dato all'uomo, a tutti gli uomini, il soddisfacimento, un soddisfacimento che sia ridivenuto immediato per ciò che la mediazione è stata realizzata completamente tra l'uomo e il suo *altro*, con ogni altro, sia questo altro l'altro uomo o l'organizzazione degli uomini nella società. Così com'è, il mondo non può far coincidere nello stesso individuo la soddisfazione del filosofo e quella dell'uomo che è riconosciuto, ma lo è solo al suo posto nel mondo umano; tanto meno può far coincidere l'uno e l'altro lato del soddisfacimento in tutti gli uomini: la rivolta e la disperazione che cos'altro avevano proclamato? Ora, tanto per il discorso assolutamente coerente che per la rivolta, ciò che conta è quella coincidenza: essi non la vedono e così lasciano sfuggire il mondo e lo consegnano alla violenza, affermando che la violenza *in sé* è eliminata o che essa sola conta o che è il fatto ultimo, il solo fatto. Ma ciò che non vedono, lo proclamano alle orecchie di colui che sa intendere, come la realtà del mondo della condizione lo mostra agli occhi di colui che sa vedere, pur negandone il ruolo essenziale (per la condizione si tratta solo di una mancanza di comprensione da parte della gente).

Questo uomo sveglio, quest'orecchio dei sordi, quest'occhio dei ciechi, sa ciò che il mondo vuole e ciò che vuole il pensiero e dove tende la rivolta, e sa che non un sapere personale o privilegiato gli permette di accontentarsi nella *teoria*: l'anello non è chiuso, l'umanità non è giunta alla fine della sua corsa, ed egli non si persuade di poter assistere, lui solo, da spettatore alla lotta degli uomini che vogliono essere liberi nel soddisfacimento, contenti nella libertà, e sa di non poter nemmeno lottare al loro posto o dare loro la ricetta infallibile che li porterà alla vittoria. Ma (404) egli può essere la loro coscienza, può formulare la loro rivolta, può chiamarli alla decisione, può dire loro ciò che essi vogliono, hanno voluto da sempre e non hanno mai ottenuto. In lui, l'azione, intrapresa fin dalla nascita dell'uomo, si pensa, e si pensa come azione. Ciò che gli uomini hanno creato, lo comprenderanno in lui come propria creazione; ciò che per loro era divenuto prigioniero, se ne impadroniranno grazie a lui per farne la loro abitazione, per vivervi liberamente. In lui, il passato di pena e di bisogno, di lavoro e di desiderio si conclude; questo passato non è ancora morto, poiché non è ancora compiuto, la natura non è

ancora vinta completamente, la pseudonatura dell'organizzazione continua a presentarsi agli uomini come un *altro* e come un esterno; ma ciò che bisogna compiere, l'uomo ora lo conosce, e conoscendo la propria potenza si farà signore di questo passato, affinché lui ed il suo passato vivano nella presenza — passato che sarà veramente suo solo nel momento in cui cesserà di esserlo e, da condizione, sarà diventato forma vissuta del sentimento.

Sino a quel momento bisogna agire, bisogna evitare ogni distrazione, ogni sentimento che non potrà essere legittimo fino a quando il mondo non sarà trasformato per il sentimento; bisogna pensare, poiché solo il pensiero, ed il pensiero più astratto, coglierà la verità del mondo dell'astrazione; bisogna non essere se stessi in una realtà che nega, e nega efficacemente, l'individuo, lo nega tanto più pericolosamente quante più scappatoie e false soddisfazioni gli offre: bisogna pensare la *condizione* nella *rivolta* in vista della presenza dell'*Absolute*; allora, l'uomo veramente libero, veramente soddisfatto potrà rinunciare al discorso; allora, non dovrà neppure rinunciare al discorso poiché vivrà nella presenza.

3. *L'azione e la ripresa essenziale della condizione.* — *L'ambiguità del discorso agente (agissant), il suo determinismo, il suo materialismo.* — *Riprese «interne» ed «esterne».* — *L'azione in Platone.* — L'uomo col quale abbiamo a che fare nella categoria dell'azione è colui che dal pensiero passa all'azione, detto diversamente, egli è, sul piano della storia, l'erede della filosofia che con lui cessa di cercare di comprendere il mondo: si tratta ora di trasformarlo. Poiché è l'erede del discorso coerente ed è passato attraverso la rivolta, non si oppone al sapere assoluto, ma all'attitudine dell'uomo che ne è soddisfatto: non è l'avversario della filosofia (sa che grazie ad essa può superarla nell'azione), ma dei filosofi. Egli passa dunque all'azione, ma da erede della filosofia: la sua azione è scientifica. Egli agisce per ciò che l'azione è oggettivamente possibile, storicamente necessaria se l'uomo vuole essere uomo.

Nella misura in cui comprende se stesso in quanto individuo — non può non farlo, poiché l'universale non è realizzato — l'uomo dell'azione coglierà se stesso sotto le categorie dell'*opera* e della *finitezza*. Ma egli si vieta questo genere di comprensione; ciò che conta è l'azione, e l'essenziale dell'azione è proprio di non essere né la sua né quella di nessun altro; è l'azione della negatività universale (o, se lo si preferisce, dell'universale che nega la sua negazione). Egli si mette dunque ad elaborare la teoria concreta della rivoluzione: scienza analitica (405) che mostra le contraddizioni della società e la distruzione dell'organizzazione pseudonaturale da se stessa; scienza sintetica che indica le condizioni tecniche dell'azione del rivoluzionario sulle masse, dell'azione rivoluzionaria delle masse sulla società. Il risultato è la dimostrazione della necessità della rivoluzione — se l'uomo vuole essere libero; dimostrazione non filosofica, ma scientifica, poiché cerca e trova la contraddizione nell'osservazione dei fattori materiali del lavoro umano (tra i quali è compreso l'uomo in quanto fornitore di lavoro).

Sarebbe superfluo insistere sul carattere speciale di questa scienza, se

essa non rendesse difficile la comprensione della categoria col suo successo stesso, per il fatto che essa arriva all'azione: nell'azione, che è azione sulle masse e azione delle masse, la categoria si nasconde (volendo essere attitudine) e adatta il suo discorso al mondo col quale ha a che fare. Le riprese non sono accidentali, ma tecnicamente necessarie.

L'azione parte dal fatto che il dominio parziale non realizza l'universale (sia detto di passaggio: se lo facesse a suo modo — mediante la signoria di uno solo — il mondo umano diventerebbe un cosmo animale: il signore, essendo solo, non possiederebbe linguaggio e non *saprebbe* di essere libero, mentre il resto della specie *homo* sarebbero solo strumenti da «pensiero» tecnico, senza comprensione né attitudine per sé), e gli altri, la massa, sono l'universale solo nella negazione. La scienza dell'azione, la scienza rivoluzionaria deve dunque indirizzarsi a coloro che non la comprendono e lottare contro coloro che la comprendono parzialmente. Nella misura in cui essa si diffonde nelle masse, e ne promuove l'educazione, si impropria quindi dal punto di vista filosofico (riprese dell'Assoluto e, più spesso, della *personalità*, dell'*intelligenza*, della *coscienza* ecc.): impoverimento che è arricchimento della realtà povera e che potrà rivelarsi come tale soltanto dopo la rivoluzione.

Quanto precede spiega che l'azione si serve sempre, quali che siano le riprese che vi si aggiungono e vi si sovrappongono, della stessa ripresa, quella della condizione. La coscienza categoriale appartiene alla minoranza che agisce, e questa, perché cosciente, agisce sulla massa traducendo ciò che pensa nel linguaggio del mondo della condizione. Infatti questo linguaggio unisce gli uomini essendo comune a tutti: l'uomo-strumento ha perso ogni discorso personale, ma, partecipando al lavoro organizzato e così allo Stato (non fosse che passivamente), non è schiavo, ma cittadino; non ha perduto la libertà nello Stato, ma nella vita. La minoranza può parlargli. Essa si serve dunque dei concetti fondamentali della scienza della condizione, non soltanto per trasformarne il mondo — ed è una necessità evidente, poiché non c'è altra teoria tecnica della trasformazione, sia dal lato delle cose (lavoro e organizzazione del lavoro) sia da quello degli uomini (educazione, propaganda, politica) — ma anche per formularsi ed esprimersi: per realizzare una società universale senza discorso particolare, essa deve formare la massa, universale inconsciente, in classe opposta alla classe dei signori, cioè darle un discorso ed un interesse particolari. Per realizzare (406) la libertà dell'individuo, per creare un mondo della presenza, essa insegna la necessità concreta e la rinuncia all'individualità del sentimento; per mettere l'organizzazione al servizio dell'uomo, esige la subordinazione all'organizzazione ed una disciplina senza limiti; affinché ci sia un mondo in cui ogni conflitto sia conflitto del sentimento, non ammette altra analisi dei moventi se non quella secondo il concetto dell'interesse materiale. La scienza dell'azione, che è il sapere dell'Assoluto, parla — ma per essa parlare è agire — nei concetti della condizione, poiché la realtà da trasformare si pensa in questi concetti.

Ne risulta una difficoltà enorme per colui che non vede l'azione dall'interno, nel suo rapporto con l'Assoluto, e tenta di risalire dalle

manifestazioni dell'azione alla categoria. La sua impresa è difficile: sarebbe come ricostruire la *filosofia* di Platone a partire dalla realtà osservabile di una città costituita secondo i precetti della *Repubblica* o delle *Leggi*.

Per colui che ha percorso le tappe che portano alla categoria dell'azione, il risultato, l'azione nella e mediante la condizione, non ha nulla di sconvolgente né di sorprendente. Ma la situazione è del tutto diversa per colui che passa direttamente dalla vita nella condizione all'*idea* dell'azione. Egli è allo stadio della *coscienza* e si trova di fronte ad un gruppo di uomini che affermano di mirare alla libertà, ad una attività che si pretende azione, ad una politica che afferma di mirare all'abolizione di ogni interesse particolare, ad una teoria «materialista» della storia che dichiara di realizzare la coerenza e di dare all'individuo un linguaggio personale nel sentimento. In questa contraddizione tra lo scopo e i mezzi può vedere solo menzogne e tradimenti, poiché per lui fine e mezzi sono separati assolutamente, come l'intelligibile dal sensibile; e tuttavia constata che i sostenitori della dottrina sono pronti a fornire la prova della loro «sincerità» e del loro «idealismo».

Deve dunque vedere qui un'*opera* e riconoscere in questi uomini dei credenti? Deve salvarsi nell'attitudine dell'*intelligenza* e interpretare il fenomeno come un nuovo interesse concreto? Tutte le categorie anteriori sono a sua disposizione (poiché esse sono presenti nella coscienza dell'epoca) e gli offrono possibilità di critica e ragioni di rifiuto. Ora, queste riprese non gli danno soddisfazione se egli ascolta la teoria dell'azione che vi scopre dei discorsi destinati a giustificare, difendere, rafforzare l'interesse particolare dei signori parziali. Quindi, colui che interroga la possibilità dell'azione — ed è di lui che si tratta — non vi si arresta. Ma egli non può non vedere che è in corso un'azione che pretende di realizzare la libertà liberamente e ragionevolmente, e che tale *azione* si annuncia *materialista* e *determinista*, detto altrimenti, che essa non può essere pensata e, di conseguenza, non è ragionevole.

La soluzione è stata data in ciò che precede. Ma poiché essa non apporta nulla a chi non si sia appropriato le categorie precedenti, poiché l'azione — realizzato il passaggio dalla categoria all'attitudine — si accontenta di lottare, di lavorare, organizzare senza darsi spiegazioni sul suo divenire categoriale, poiché, di più, e per una conseguenza legittima di questa limitazione, i rappresentanti dell'azione rinunciano a spiegare anche a se stessi il senso dell'azione, poiché infine, là dove (407) essi si trovino presi nella discussione sui principi, basta loro protestare nel linguaggio dell'avversario contro questo linguaggio — possiamo trascurare la possibilità che essi finiscano per crederci perché questo pericolo *psicologico*, per grandi che possano essere le sue conseguenze pratiche, non ci interessa qui — una spiegazione terminologica può essere utile nella situazione attuale.

L'azione ha una teoria materialistica e dialettica. Non ci soffermiamo sulle interpretazioni non-dialettiche (che si riconoscono facilmente dall'uso che esse fanno dei concetti di causa e di effetto — ripresa della *condizione* sotto l'*oggetto*)¹, desiderose di determinare dal di fuori l'essere vero opposto alle *apparenze*: la dialettica reale ne ha liberato la scienza della

condizione, sbarazzandola dal concetto di sostanza. Il ritardo storico di questo genere di materialismo è troppo grande per essere pericoloso. Sopravvive perché ha la sua utilità nella distruzione di concetti ancora più vecchi, quali lo spiritualismo sostanzialista (ripresa di Dio^m sotto l'oggetto con la mediazione del *me*ⁿ). È più utile cercare il senso di questo materialismo nell'opposizione che esso stesso stabilisce fra sé e l'idealismo.

Per la metafisica tradizionale l'opposizione è assurda: all'idealismo non si oppone il materialismo, ma il realismo. Questa osservazione, per banale che sia, mostra da sé sola che la difficoltà non è d'ordine ontologico e, per usare un altro linguaggio, non riguarda la «teoria della conoscenza». Si arriva quindi a dei controsensi non appena si attacchi — o si difenda — la teoria dell'azione su questo piano. Se si vuole a tutti i costi «catalogare» la categoria in uno degli scomparti della storia della metafisica, se si tiene al gioco delle riprese (gioco poco innocente), l'azione è evidentemente idealista quanto al «ruolo» della ragione: per essa nulla è al di fuori della ragione, nulla è inaccessibile alla conoscenza, e parlare di sostanze che non siano *per* la ragione è come parlare senza dire nulla. Ma la questione stessa è mal posta; la filosofia teorica dell'azione è quella dell'Assoluto (ciò che le distingue non è una differenza teorica, ma quella fra teoria e realizzazione), e nella categoria dell'Assoluto il «soggetto» e l'«oggetto» coincidono: non c'è più posto per una teoria della conoscenza come parte della filosofia (benché possa essere necessaria in una metodologia generale delle scienze).

Detto questo, la questione riceve un senso preciso sul solo piano sul quale possa ancora porsi, il piano politico, cioè storico. Proprio perché l'azione si sa e si vuole erede del discorso coerente (che si chiama spesso, con un termine in sé contraddittorio, idealismo assoluto), la storia è per essa storia dell'uomo nel mondo, storia nella quale l'uomo si trasforma trasformando il mondo. Il discorso non fa che rivelare ciò che è, ma la rivelazione è già trasformazione del mondo ed è autentica solo nella misura in cui è trasformazione della realtà (materiale e pseudonaturale = sociale). L'uomo può non saperlo, detto altrimenti, può fermarsi prima di giungere al discorso coerente; può allora credere che il suo discorso particolare e parziale sia sufficiente per dargli il soddisfacimento, credere che bastino le buone intenzioni (408) e le buone convinzioni: nella misura in cui non si occupa che di se stesso, è inconfutabile. Ma la sua soluzione non realizza né il dominio dell'uomo sulla natura, condizione necessaria della libertà, né il soddisfacimento mediante il discorso coerente per tutti e per ciascuno, che ne sarebbe la condizione sufficiente. Il problema insolubile, lo scandalo per questo idealismo morale applicato alla storia ed alla politica è l'esistenza della violenza e degli uomini di cattiva volontà, e poiché il problema rimane per lui insolubile, lo scandalo persiste, ogni suo discorso resta astratto: non negando il mondo, ma la propria negatività agente, lui stesso crea continuamente lo scandalo e lo dichiara poi inevitabile in questa cattiva realtà da cui allora si allontana per tentare di avere la pace nella sua coscienza particolare. Ma per l'azione l'uomo può liberarsi in quanto individuo solo liberando l'uomo e

tutti gli uomini. Ora, questa liberazione può avvenire soltanto con la vittoria dell'universale sul parziale e sul particolare. La violenza non può essere vinta se non sul suo stesso piano, e può esserlo perché la verità e il bene non *sono* ideali al di fuori del mondo e della storia, ma si *fanno* nella lotta dell'uomo con la natura e la pseudonatura: in questa lotta l'uomo rivela la verità e si crea lui stesso creando le sue condizioni. La storia è quella della condizione, ma compresa, la storia del lavoro umano nel suo cammino dalla parzialità all'universalità, e l'azione cerca solo di continuare coscientemente ciò che l'uomo nella condizione ha intrapreso senza comprenderlo: le condizioni materiali (naturali e sociali) riguardano l'azione semplicemente perché non vi sono altre condizioni. Ogni discorso che nega, trascura o nasconde questo fatto *materiale*, è un discorso particolare e come tale, checché se ne dica, azione parziale contro l'azione universale che è ragionevole perché liberatrice, liberatrice perché ragionevole.

Insomma, la difficoltà proviene dal fatto che colui che guarda l'azione dal di fuori non fa che guardarla, e trasferisce il materialismo inerente ad ogni azione e ad ogni attività sul piano della morale (della *coscienza*). Non deve contare, da parte dei rappresentanti dell'azione, su dilucidazioni del tipo di quelle che abbiamo dato qui sopra; essi non discutono, ma lottano, lavorano, organizzano, chiariscono: nella condizione, volendo essere uomini della condizione, cercano di sopprimerla portandola a compimento. Il loro linguaggio non si indirizza a colui che possiede un linguaggio particolare, ma a coloro che non ne hanno nessuno a disposizione per ciò che non vivono *per sé*, ma nel modo della libertà alienata, e non possono riconoscere la verità della loro vita che in un discorso «materialista» presi come sono nella pseudonatura della società: il sermone morale, qualunque sia, non ha senso per loro, ma solamente per colui che è libero parzialmente, e ciò vuol dire (per l'uomo dell'azione) per il signore parziale, che resta l'avversario fino a che non si sbarazzi della sua particolarità e parzialità. Solo partecipando all'azione l'uomo agisce, non tentando di «comprenderla»: (409) l'azione è la libertà che non è né diviene, ma si fa: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἢ τοῦτο ἐντελέχεια, attualità dell'uomo che è in quanto è *potenza* (*potentiel*).

Non è dunque evitabile il malinteso che si crea così tra l'uomo dell'azione e quello che vuole comprendere l'azione. Certo, l'azione può giustificarsi e farsi comprendere per ciò che veramente è; ma è proprio questo che le interessa di meno. Non avrebbe alcuna difficoltà a ritornare alla sua verità dalla ripresa della condizione sotto la quale si presenta: ma essa tiene a questa ripresa attraverso la quale agisce. Potrebbe dare chiarimenti al suo critico; ma perché farlo dato che la questione posta mostra che questi non è deciso, se non è nemmeno desideroso di agire? Diversamente non domanderebbe se bisogna agire, ma come bisogna agire. E d'altra parte quest'uomo che vuole una risposta *hic et nunc* non può trovare la risposta che l'uomo dell'azione potrebbe dargli e non gli dà; egli vuole una risposta immediata, e ciò indica sufficientemente che

in fondo non ne vuole, altrimenti saprebbe che ogni risposta data a questo momento della storia è una risposta falsa perché la realtà è ancora falsa ed inumana e *altro* dalla libertà, e non domanderebbe alla categoria che si vuole attitudine di essere categoria senza attitudine e alla ricerca di un'attitudine — altrimenti parlerebbe all'azione sul piano dell'azione, cioè sul piano della condizione compresa in rapporto alla libertà da realizzare — altrimenti comprenderebbe ad un tempo che la ripresa è una ripresa ed è inevitabile per l'azione reale³.

Sulle riprese in generale restano poche cose da dire dopo le spiegazioni precedenti. La categoria è l'ultima alla quale l'uomo è pervenuto. Ciò non significa che essa sia colta più facilmente delle altre. Al contrario, il solo fatto della sua «giovinezza» basterebbe a spiegare che essa provoca le interpretazioni e le critiche delle categorie anteriori. Vi si aggiunge, come si è appena detto, che da se stessa si oppone all'espressione teorica; si scopre solo per un istante per entrare immediatamente nella realizzazione e nella attività, ed è una sua necessità rendere difficile la sua ri-scoperta. Così, i suoi rappresentanti più autentici nella realtà politica sono i meno portati, e spesso i meno adatti, a pervenirvi. Le riprese sono dunque particolarmente numerose e complicate; di più, la loro analisi è delicata, perché vi si esprimono preferenze morali, politiche, religiose, estetiche che non permettono ad esse di fissarsi in teorie.

Tuttavia, per quanto grandi sembrano gli ostacoli, chiarito il ruolo della condizione basta essere in possesso della (410) categoria per riconoscere le riprese: lavoro necessario per lo storico del pensiero politico come per il teorico dell'azione, ma che noi non abbiamo bisogno di spingere più a fondo di quanto non si sia già fatto.

Il solo nome di Platone basta per ricordare l'esistenza di riprese della categoria in cui l'azione è pensata in vista dell'azione, ma sotto un'altra categoria. In questo senso non è la categoria più giovane: anzi, è a più vecchia categoria della filosofia, il fondamento di ogni grande filosofia come di ogni grande pensiero politico. Ma allora è solo il fondamento, e l'azione si presenta come derivata dalla categoria sotto cui è ripresa. Che si tratti tuttavia di riprese, in altre parole che la sequenza delle categorie sia proprio quella che si è mostrata a noi, risulta nello stesso modo qui come ovunque: l'azione è capace di comprendere come necessarie le categorie che la precedono (quelle che precedono l'*Assoluto* a mezzo di questo), mentre per la ripresa l'azione appare come un fatto irriducibile, incomprensibile in se stesso, ma al quale bisogna adattarsi per ciò che, molto precisamente, questa espressione della *natura* umana interferisce con la filosofia. È quindi naturale che la filosofia sia vilipesa dalla politica; l'azione dell'universale incosciente, dello Stato come di coloro

³ Non appartiene al dominio della logica decidere se, in un certo caso storico, si tratti di questa ripresa dell'azione attraverso l'azione stessa o di una ripresa dell'azione mediante un'altra categoria-attitudine, per esempio, l'*opera* che, allora, si serve del discorso dell'*azione* per costruire un mito. Ma è la logica, ed essa sola, che rende possibile la risposta a questa questione.

che lottano per il dominio dello Stato, è troppo sicura del suo diritto per lasciarsi turbare o sviare da discorsi che pretendono di darle un senso di cui sarebbe stata in precedenza priva.

L'unità della filosofia e della politica è raggiunta solo qui, e qui soltanto la politica si pensa. Non che sino ad ora sia stata priva di concetto che non fosse tecnico: il semplice fatto del suo disaccordo con la filosofia lo prova, disaccordo in cui l'una riconosce nell'*altra* un pensiero, sebbene tale pensiero sembri falso all'una, pernicioso all'altra; ma prima che l'unità del discorso non sia stabilita dall'Assoluto, cioè (visto dalla politica) prima che tutti gli uomini siano entrati in una sola società umana (sebbene a titoli differenti), politica e filosofia non possono coincidere, e la politica non può essere la realizzazione della filosofia, la filosofia non può sapersi politica. La riconciliazione della rivolta e del discorso non può essere avviata prima che l'una e l'altro non siano pervenuti alla loro forma estrema.

Fino a quel momento neppure la loro opposizione è pura: la filosofia vuole dirigere la politica, pur restando ciò che essa è; la politica, si fonda sulla *tradizione*, sulla *condizione* o sull'*opera*, vuole relegare la filosofia nella vita privata dell'individuo e per sé si accontenta di perseguire il proprio bene con una evidenza tale che ogni obiezione le sembra atto ostile, delitto, tradimento. Da una parte come dall'altra si tratta di riprese che possono sopravvivere a lungo all'epoca nella quale le loro categorie esprimono e creano la realtà umana, per fornire argomenti di propaganda. Nel loro tempo — ed è questo che rivela la categoria pura — queste riprese non sono state «errori di giudizio» o prove di pigrizia dello spirito.

Per esempio, in una società del lavoro parziale e (411) tradizionale, in cui l'uomo si difende dalla natura senza cercare di dominarla, il lavoro non è l'occupazione di tutti, e l'uomo-strumento non è uomo affatto, mentre il «vero» uomo è completamente separato dalla natura-condizione. La politica in questo stato (o in questo Stato) mira solo a quel potere che liberi l'uomo dalla violenza con la violenza individuale, la filosofia politica all'accordo degli uomini liberi nel discorso dell'*oggetto* che mette fine alla *discussione*: Callicle non ha meno (né più) ragione di Socrate, ed il «realismo» dell'uno è giustificato quanto il «mito» dell'altro; ma in (e per) Platone la limitazione dello Stato greco salta agli occhi di fronte a questa opposizione; non a caso o per gusto personale Platone ha cercato di svolgere una reale funzione nella storia del suo tempo e la sua ultima opera è un codice di leggi «applicabili» (nella discussione delle quali né Callicle né Socrate hanno parte): si tratta di formare la realtà, di trasformare il mondo, perché è mediante la trasformazione del mondo che l'uomo è trasformato. L'azione nel senso della categoria è così colta. Ma non è la categoria dell'azione che la coglie — è quella dell'*oggetto*: infatti l'*oggetto* è la verità di un mondo nel quale il discorso è separato dal lavoro e il lavoro non si fa in vista del progresso, ma in vista della continuazione⁴, mondo nel quale il lavoratore non ha un discorso proprio o (Aristotele lo vede, quando dice che il barbaro non ha Stato) non ne ha mai posseduto. Così, l'azione resta riservata al filosofo che deve divenire loro re e

signore perché gli uomini non saprebbero essere liberi e felici, ma solo liberi o felici. Bisogna che questa differenza sparisca, che tutti, perdendo lo Stato, siano obbligati a volgersi verso il lavoro nella natura, affinché quelli che hanno così perduto il loro discorso (senza perdere il discorso) cerchino la soddisfazione nella liberazione dalla violenza naturale, affinché l'uomo passi attraverso il *me* e *Dio* alla *condizione* ed alla *coscienza*.

Possiamo accontentarci di questo esempio. Elaborare una analisi completa di queste riprese è compito dello storico della filosofia e dello storico in genere: il lavoro dell'uno non può più separarsi da quello dell'altro. Infatti la categoria si incontra in ogni pensiero politico — o meglio, nel pensiero del politico: infatti sono molto diffusi i pensieri che si chiamano politici perché riflettono sulla forma della società, sullo Stato, sulle leggi ecc., ma lo fanno per esonerare i loro autori da ogni obbligo verso le realtà di cui si tratta. Il politico è uomo d'azione; questo luogo comune ha qui un senso ben preciso. Mentre nell'accezione corrente l'azione è l'opposto del pensiero, la vita attiva il contrario della vita contemplativa, per il politico l'una e l'altra non solo non si separano, ma sono una e medesima cosa. Che la condizione della sua epoca lo obblighi a separare le due, per lui è proprio la prova che questa condizione deve essere trasformata nella sua totalità; se egli pensa l'ideale come separato dalla storia, come uno scopo rivelato o inventato o costruito, mostra soltanto di non aver raggiunto la categoria nella sua purezza, ma la interpreta e si interpreta a mezzo di una categoria anteriore. Poco però importano queste riprese; ciò che vi è sussunto, (412) se si tratta del politico, è sempre la categoria ed è la sua presenza che distingue — poiché egli accetta l'azione, non fosse che «comprendendola» — il politico dal politicante, dall'intellettuale, dal funzionario, da tutti coloro che sono in una tradizione e che sono lì per continuarla, perfezionarla, reggerla, difenderla, criticarla — uomini indispensabili in ogni tradizione, necessari forse dopo ogni azione (clero, amministrazione, quadri — anche e soprattutto — del pensiero), uomini che serviranno, all'occorrenza, l'azione, ma che non la presentano né la rappresentano. Le loro riprese colgono l'azione, ma come un «fatto umano» che non è il loro, come argomento di cui si parla come si parla di ogni altra cosa che interessi — nella certezza della tradizione: i loro problemi ed i loro rischi sono parziali o particolari, e l'universale è in loro inconsciente; essi partecipano all'azione, per così dire, per interposto pensiero.

^a da *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1950, II ed. riveduta 1967, II ristampa 1974, cap. XVI, pp. 393-412. Trad. ital. e note (solo quelle numerate con lettere — le altre, in calce, sono di Weil) di Maria Grazia Arlati. Alla traduzione ha collaborato Paolo Ceccoli.

L'azione: «... categoria non superabile nella quale la *Logique de la philosophie* concepisce la condizione umana quale appare all'uomo cosciente della libertà e della finitezza ed impegnato nella lotta — quindi anche violenta in quanto lotta — della ragione contro la violenza... l'azione è realizzazione della volontà di ragione, lotta di cui la violenza è ancora mezzo contro la violenza pura che è a se stessa il proprio fine» (G. Kirscher, E. Weil, *La philosophie comme logique de la philosophie*, in «Cahiers philosophiques», n. 8, 1981, p. 43).

^b All'inizio del paragrafo: *attitudine e categoria*: «L'uomo si comporta nel mondo... in un certo modo, vive in una determinata *attitudine*. Questa *attitudine* non è necessariamente cosciente: di solito non lo sarà, ma si *realizzerà*... ma è sempre possibile al discorso cogliere questa *attitudine* — al discorso, cioè all'uomo che riflette su ciò che fa, sente, esprime, che vuol trasformarlo in discorso coerente...»; «(l'*attitudine*) coglie l'essenziale del proprio mondo come concetto. Questo concetto lo chiameremo *categoria*» (*Logique*, pp. 70-71). Tali categorie sono «filosofiche», «centri di discorso a partire dai quali un'*attitudine* si esprime in modo coerente» — non «metafisiche», cioè sviluppate dalla metafisica ad uso delle scienze particolari (pp. 146-7, nota).

«senza essere *riprese* sotto una categoria anteriore»: la *ripresa* è nella *Logique* fondamentale: gli uomini di solito riprendono un discorso vecchio, una categoria superata, per comprendere e pensare la propria attuale *attitudine*: «per usare un termine kantiano è lo *schema* che rende la categoria applicabile alla realtà e permette così di realizzare concretamente l'unità della filosofia e della storia» (pp. 81-2). Ma v. sopra la Presentazione di G. M. Cazzaniga.

finitezza (il finito) — *opera*: «Il finito si stacca dall'*Assoluto* per la sua ricerca della libertà e dell'Essere: l'uomo dell'*opera* vi si oppone con la sua ricerca della soddisfazione» (p. 385). Sono le categorie (capp. XIV e XV) della rivolta contro l'*Assoluto* (cap. XIII): l'una è «il regno del sentimento e, il che è lo stesso, della violenza» (p. 352), l'altro, respinto il ruolo centrale del discorso, si realizza nell'atto gratuito e nella poesia (pp. 387-389).

^c *L'Assoluto* (cap. XIII): «la categoria filosofica della filosofia stessa», cioè Hegel, ma per noi, che lo comprendiamo *ora*, in un mondo cambiato dalla sua scoperta (p. 341). Riportiamo l'esergo: «L'uomo che non si accontenta di esprimersi nel conflitto come immagine, ma che affronta il conflitto per coglierlo nella sua universalità concreta, perviene al discorso unico e assolutamente coerente nel quale egli scompare in quanto personalità: è il pensiero che è pensando se stesso, l'*Assoluto*» (p. 319).

^d *Condizione* (cap. IX): la categoria che rappresenta «la realtà di questa vita», la vita dell'uomo determinato e condizionato da fattori reali ai quali non può sottrarsi: la società, il lavoro, il mercato, la politica dell'interesse ben compreso; «È superflua ogni riflessione che non serva il progresso del lavoro... la questione del senso non ha senso» (pp. 203-5, 213 ss).

^e *Coscienza* (cap. X). Riportiamo l'esergo: «L'uomo che non riesce ad abbandonarsi al progresso del lavoro scientifico e che non si accontenta neppure di un linguaggio che egli sa superato dalla scienza, si coglie come *coscienza*» (p. 233). «L'uomo è l'essere che va al di là del mondo della *condizione* — non ce n'è altri — per entrare in un mondo che ora ha un *sensu*: il luogo della decisione umana, dell'incontro fra la libertà e la necessità condizionale» (p. 244). Kant (p. 257 ss).

^f *Attitudini antiche* e relative categorie: le prime sette: Verità — Non-senso — Il vero e il falso — Certezza — La discussione — L'oggetto — Il me. — Cap. VIII: Dio: «... la più moderna delle categorie antiche, la più antica delle moderne. Ne va in essa della comprensione dell'uomo: per noi l'uomo in essa è tutto...» (p. 188) — seguono: Condizione — Coscienza — Intelligenza — Personalità — L'assoluto — L'opera — Finito — L'azione — Senso — Saggezza.

^g «malcontento»: nel testo *mécontentement*; allo stesso modo traduciamo con «soddisfatto» (ma c'è anche «contento» per il Tommaseo-Bellini) *contentement*: così, infatti, Weil a sua volta traduceva il greco *eudaimonia*, che non è «felicità»: se mai, la felicità (*bonheur - heureux*) ne è un risultato. A p. 399 abbiamo anche *satisfaction - satisfait*, che non indica tanto lo stato quanto il compenso che se ne ricava.

^h *Interesse*: fonda la categoria dell'*Intelligenza* (cap. XI): qui «l'uomo non ha interesse, ma è interesse... qui il concetto dell'*attitudine* si mostra per la prima volta non soltanto a noi, ma all'*attitudine* di cui stiamo parlando» — «Questa *attitudine* fonda le scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*)» (p. 265 e nota). *Personalità* (cap. XII): riportiamo l'esergo: «L'uomo che non si accontenta del gioco

signore perché gli uomini non saprebbero essere liberi e felici, ma solo liberi o felici. Bisogna che questa differenza sparisca, che tutti, perdendo lo Stato, siano obbligati a volgersi verso il lavoro nella natura, affinché quelli che hanno così perduto il loro discorso (senza perdere il discorso) cerchino la soddisfazione nella liberazione dalla violenza naturale, affinché l'uomo passi attraverso il *me* e Dio alla *condizione* ed alla *coscienza*.

Possiamo accontentarci di questo esempio. Elaborare una analisi completa di queste riprese è compito dello storico della filosofia e dello storico in genere: il lavoro dell'uno non può più separarsi da quello dell'altro. Infatti la categoria si incontra in ogni pensiero politico — o meglio, nel pensiero del politico: infatti sono molto diffusi i pensieri che si chiamano politici perché riflettono sulla forma della società, sullo Stato, sulle leggi ecc., ma lo fanno per esonerare i loro autori da ogni obbligo verso le realtà di cui si tratta. Il politico è uomo d'azione; questo luogo comune ha qui un senso ben preciso. Mentre nell'accezione corrente l'azione è l'opposto del pensiero, la vita attiva il contrario della vita contemplativa, per il politico l'una e l'altra non solo non si separano, ma sono una e medesima cosa. Che la condizione della sua epoca lo obblighi a separare le due, per lui è proprio la prova che questa condizione deve essere trasformata nella sua totalità; se egli pensa l'ideale come separato dalla storia, come uno scopo rivelato o inventato o costruito, mostra soltanto di non aver raggiunto la categoria nella sua purezza, ma la interpreta e si interpreta a mezzo di una categoria anteriore. Poco però importano queste riprese; ciò che vi è sussunto, (412) se si tratta del politico, è sempre la categoria ed è la sua presenza che distingue — poiché egli accetta l'azione, non fosse che «comprendendola» — il politico dal politicante, dall'intellettuale, dal funzionario, da tutti coloro che vivono in una tradizione e che sono lì per continuarla, perfezionarla, correggerla, difenderla, criticarla — uomini indispensabili in ogni tradizione, necessari forse dopo ogni azione (clero, amministrazione, quadri — anche e soprattutto — del pensiero), uomini che serviranno, all'occorrenza, l'azione, ma che non la presentano né la rappresentano. Le loro riprese colgono l'azione, ma come un «fatto umano» che non è il loro, come argomento di cui si parla come si parla di ogni altra cosa che interessi — nella certezza della tradizione: i loro problemi ed i loro rischi sono parziali o particolari, e l'universale è in loro incoscienze; essi partecipano all'azione, per così dire, per interposto pensiero.

^a da *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1950, II ed. riveduta 1967, II ristampa 1974, cap. XVI, pp. 393-412. Trad. ital. e note (solo quelle numerate con lettere — le altre, in calce, sono di Weil) di Maria Grazia Arlati. Alla traduzione ha collaborato Paolo Ceccoli.

L'azione: «... categoria non superabile nella quale la *Logique de la philosophie* concepisce la condizione umana quale appare all'uomo cosciente della libertà e della finitezza ed impegnato nella lotta — quindi anche violenta in quanto lotta — della ragione contro la violenza... l'azione è realizzazione della volontà di ragione, lotta di cui la violenza è ancora mezzo contro la violenza pura che è a se stessa il proprio fine» (G. Kirscher, E. Weil. *La philosophie comme logique de la philosophie*, in «Cahiers philosophiques», n. 8, 1981, p. 43).

^b All'inizio del paragrafo: *attitudine e categoria*: «L'uomo si comporta nel mondo... in un certo modo, vive in una determinata *attitudine*. Questa *attitudine* non è necessariamente cosciente: di solito non lo sarà, ma si realizzerà... ma è sempre possibile al discorso cogliere questa *attitudine* — al discorso, cioè all'uomo che riflette su ciò che fa, sente, esprime, che vuol trasformarlo in discorso coerente...»; «(l'*attitudine*) coglie l'essenziale del proprio mondo come concetto. Questo concetto lo chiameremo *categoria*» (*Logique*, pp. 70-71). Tali categorie sono «filosofiche», «centri di discorso a partire dai quali un'*attitudine* si esprime in modo coerente» — non «metafisiche», cioè sviluppate dalla metafisica ad uso delle scienze particolari (pp. 146-7, nota).

«senza essere riprese sotto una categoria anteriore»: la *ripresa* è nella *Logique* fondamentale: gli uomini di solito riprendono un discorso vecchio, una categoria superata, per comprendere e pensare la propria attuale *attitudine*: «per usare un termine kantiano è lo *schema* che rende la categoria applicabile alla realtà e permette così di realizzare concretamente l'unità della filosofia e della storia» (pp. 81-2). Ma v. sopra la Presentazione di G. M. Cazzaniga.

finitezza (il finito) — opera: «Il finito si stacca dall'Assoluto per la sua ricerca della libertà e dell'Essere: l'uomo dell'opera vi si oppone con la sua ricerca della soddisfazione» (p. 385). Sono le categorie (capp. XIV e XV) della rivolta contro l'Assoluto (cap. XIII): l'una è «il regno del sentimento e, il che è lo stesso, della violenza» (p. 352), l'altro, respinto il ruolo centrale del discorso, si realizza nell'atto gratuito e nella poesia (pp. 387-389).

^c L'Assoluto (cap. XIII): «la categoria filosofica della filosofia stessa», cioè Hegel, ma per noi, che lo comprendiamo ora, in un mondo cambiato dalla sua scoperta (p. 341). Riportiamo l'esergo: «L'uomo che non si accontenta di esprimersi nel conflitto come immagine, ma che affronta il conflitto per coglierlo nella sua universalità concreta, perviene al discorso unico e assolutamente coerente nel quale egli scompare in quanto personalità: è il pensiero che è pensando se stesso, l'Assoluto» (p. 319).

^d *Condizione* (cap. IX): la categoria che rappresenta «la realtà di questa vita», la vita dell'uomo determinato e condizionato da fattori reali ai quali non può sottrarsi: la società, il lavoro, il mercato, la politica dell'interesse ben compreso; «E superflua ogni riflessione che non serva il progresso del lavoro... la questione del senso non ha senso» (pp. 203-5, 213 ss).

^e *Coscienza* (cap. X). Riportiamo l'esergo: «L'uomo che non riesce ad abbandonarsi al progresso del lavoro scientifico e che non si accontenta neppure di un linguaggio che egli ha superato dalla scienza, si coglie come *coscienza*» (p. 233). «L'uomo è l'essere che va al di là del mondo della *condizione* — non ce n'è altri — per entrare in un mondo che ora ha un *senso*: il luogo della decisione umana, dell'incontro fra la libertà e la necessità condizionale» (p. 244). Kant (p. 257 ss).

^f *Attitudini antiche e relative categorie*: le prime sette: Verità — Non-senso — Il vero e il falso — Certezza — La discussione — L'oggetto — Il me. — Cap. VIII: Dio: «... la più moderna delle categorie antiche, la più antica delle moderne. Ne va in essa della comprensione dell'uomo: per noi l'uomo in essa è tutto...» (p. 188) — seguono: Condizione — Coscienza — Intelligenza — Personalità — L'assoluto — L'opera — Finito — L'azione — Senso — Saggezza.

^g «malcontento»: nel testo *mécontentement*; allo stesso modo traduciamo con «soddisfaccimento» (ma c'è anche «contento» per il Tommaso-Bellini) *contentement*: così, infatti, Weil a sua volta traduceva il greco *eudaimonia*, che non è «felicità»: se mai, la felicità (*bonheur - heureux*) ne è un risultato. A p. 399 abbiamo anche *satisfaction - satisfait*, che non indica tanto lo stato quanto il compenso che se ne ricava.

^h *Interesse*: fonda la categoria dell'Intelligenza (cap. XI): qui «l'uomo non ha interesse, ma è interesse... qui il concetto dell'*attitudine* si mostra per la prima volta non soltanto a noi, ma all'*attitudine* di cui stiamo parlando» — «Questa *attitudine* fonda le scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*)» (p. 265 e nota). *Personalità* (cap. XII): riportiamo l'esergo: «L'uomo che non si accontenta del gioco

dell'intelligenza ma che interpreta se stesso — senza rinunciare tuttavia all'intelligenza — si costituisce come centro di un mondo che è quello della sua libertà. Egli è valore assoluto, fonte di valori: *personalità*» (p. 283): «Egli vuole essere come sono stati coloro che hanno costruito i mondi del loro soddisfacimento» (p. 286).

¹ Vedi sopra nota (f).

¹ *L'oggetto* (cap. VI): «L'oggetto nasce nella rivolta del buon senso contro la discussione e contro l'ideale del discorso non contraddittorio» (p. 139). «Là dove l'uso della violenza è escluso gli uomini regolano la loro vita in comune a mezzo del linguaggio formalmente uno: discutono» (così l'esergo de *La discussione*, cap. V, p. 121). L'oggetto è «qualche cosa di indipendente dal linguaggio formale» (p. 139): la *theoria*, la scienza dell'essere (p. 140 ss).

^m Vedi sopra nota (f).

ⁿ *Il me* (cap. VII): è l'attitudine de «L'individuo che si oppone, in quanto me, alla *theoria*. — Al fatto dell'Oggetto... l'uomo può opporre un altro fatto — insistiamo: può; nulla lo obbliga — quello della sua esistenza, non oggettiva, non mediata dalla comunità, ma come egli la sente» (p. 157). Si noti qui: il passaggio da una categoria all'altra è del tutto contingente, è un atto di libertà; appare necessario solo dopo l'apparizione della nuova categoria. «... la categoria del me fonda l'interpretazione del mondo come campo della vita umana, la *Weltanschauung*...» (p. 169).

^o «continuazione», cioè conservazione della situazione, il che spiega, poco sotto, la perdita dello *Stato* (che è anche *stato*: polis-schiavitù).

I curatori di questi Atti ringraziano la signora Catherine Mendelsohn, erede dei diritti d'autore, e l'editore Vrin per aver gentilmente autorizzato anche questa traduzione italiana.

INDICE

- p. 7 Domenico Losurdo, *Contraddizione oggettiva e analisi della società da Kant a Marx*
- 23 Nicola Badaloni, *L'incontro di Marx colla economia politica nelle sue letture dal 1843 al gennaio 1845*
- 37 Jacques D'Hondt, *En relisant Marx...*
- 55 Gian Mario Cazzaniga, *Marx e l'idea di progresso*
- 71 Nicola De Domenico, *La talpa e il folletto*
- 95 Jacques Texier, *Quelques aspects du rapport Stirner-Marx*
- 111 Luciano Amodio, *La polemica tra Marx e Proudhon*
- 125 André Tosel, *Procès à Marx. Note sur quelques lectures françaises de Marx*
- 147 Livio Sichirollo, *«L'Action». Una lettura weiliana di Marx*
- 155 Emilio Agazzi, *Jürgen Habermas: «critico» o «ricostruttore» del materialismo storico?*
- 195 Hans Heinz Holz, *Natura e storia in Marx*
- 219 Volkbert M. Roth, *Natura e forma valore*
- 225 Alessandro Mazzone, *La temporalità specifica del modo di produzione capitalistico*
- 261 András Gedő, *La filosofia del postmoderno all'ombra di Marx*
- APPENDICE
- 277 Eric Weil, *L'Azione*. Presentazione di Gian Mario Cazzaniga

SBD / FFLCH / USP	
Bib. Florestan Fernandes	Tombo: 358680
Aquisição: DOACÃO / FAP-LIVROS VI	
Proc. 2009/16720-7 / C & N LOGISTICS	
N.F. 10052010/LOTE / US\$ 53,28	21/10/2011